لئالي الأصول

القسم الثاني

في مباحث الأصول العملية

تأليف

سماحة المرجع الديني آية الله العظمى

السيد محمد علي العلوي الحسيني الكركاني

الجزء الثامن

بسم الله الرحمن الرحیم

لئالی الاصول

کاتب:

آیت الله سیدمحمدعلی علوی گرگانی

نشرت فی الطباعۀ:

دار التفسیر

رقمی الناشر:

مرکز القائمیۀ باصفهان للتحریات الکمبیوتریۀ

الفهرس

لئالی الاصول القسم الثانی فی مباحث الاصول العملیه المجلد ۸

اشاره

سرشناسه : علوی گرگانی، سیدمحمدعلی، ۱۳۱۷ -

عنوان و نام پدیدآور : لئالی الاصول القسم الثانی فی مباحث الاصول العملیه/ تالیف السیدمحمدعلی العلوی الحسینی الگرگانی.

مشخصات نشر : قم: دارالتفسیر، ۱۴۳۱ ق.= ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری : ۱۰ ج .

شابک : ۱۵۰۰۰۰ ریال: دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۴-۶ ؛ ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۵-۳ ؛ ج. ۲ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۶-۰ : ؛ ج. ۳ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۷-۷ :

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان عطف: لئالی الاصول.

یادداشت : کتابنامه.

عنوان عطف : لئالی الاصول.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ع۸۶ل۹ ۱۳۸۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۱۶۳۰۳۴

ص:۱

اشاره

تألیف:

سماحه آیه اللّه العظمی المرجع الدینی

السید محمّد علی العلوی الکرگانی الحسینی دام ظلّه

بسم اللّه الرحمن الرحيم

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه ربّ العالمين، والصّلاه والسّلام على خير خلقه وأشرف بريّته،

سيّدنا ونبيّنا أبى القاسم محمّد وآله الطاهرين، ولعنه اللّه

على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدِّين .

البحث عن حدود حجيّه الاستصحاب

بعد ما ثبت أنّ الاستصحاب عباره عن عدم نقض اليقين بالشك وصحه العمل بمقتضى اليقين السابق فى زمن الشك، يقع البحث عن حدود إطلاق قوله عليه السلام : «لا تنقض» من حيث المورد، بعد ما سبق البحث فى ذلك من جهه الشك فى الرافع والشك المقتضى، وثبت اطلاق النصّ وشموله لكليهما، وأنّه حجه فيهما، وعليه فلابد لتكميل البحث من بيان تفصيلين آخرين فى الاستصحاب.

أحدهما للمحقّق السبزوارى، وهو التفصيل بين الشك فى الرافع فيكون الاستصحاب فيه جارياً وحجهً، وبين الشك فى رافعيه الموجود، فلا يكون فيه جارياً وحجه، فلا بأس بذكر دليله لكى نبحث عن تماميه وعدمه.

قال رحمه الله : - كما فى «مصباح الاُصول» للسيد الخوئى(۱) - (إنّ الشك إذا كان فى وجود الرافع، كان رفع اليد عن اليقين نقضاً لليقين بالشك، فمن كان متيقناً بالطهاره من الحدث وشك فى تحقق النوم مثلًا، فرفع اليد عن الطهاره وعدم۶.

۱- مصباح الاُصول: ج۳ / ۷۶.

ترتيب آثارها إنّما هو للشک فی النوم، ومستند إليه، فيصدق عليه نقض اليقين بالشک، فيكون مخالفاً لقوله عليه السلام : «لا تنقض اليقين بالشک» وأما إذا كان الشک فی رافعيه الموجود، فليس رفع اليد عن الطهاره مستنداً إلى الشك بل إلى اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعا، لأن المعلول يستند إلى الجزء الأخير من العلّه، فلا يكون من نقض اليقين بالشك، بل من نقض اليقين باليقين، سواءٌ كان الشک فی رافيعه الموجود من جهه الشبهه الموضوعيه، كما إذا شک بعد الطهاره فی أنّ الرطوبه الخارجه بعدها بول أو مذی، أو من جهه الشبهه الحكميه كما إذا شک فی أنّ الرعاف ناقض للطهاره أم لا، فرفع اليد عن الطهاره فی المثالين مستندٌ إلى اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً لا إلى الشك فی رافعيه، لأنا لو فرضنا عدم تحقق اليقين المذكور، لا يكون مجرد الشک فی رافعيه الرطوبه المردّده أو فی رافعيه الرعاف مثلاً ناقضاً لليقين بالطهاره، ورفع اليد عنها، فالموجب لرفع اليد عن الطهاره انما هو اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً) انتهى كلامه.

أقول: وفيه ما لا يخفى على المتأمّل، لوضوح أن الناقض فی اليقين والشک ليس مجرد وجود اليقين والشک من دون ملاحظه متعلقه، لأن ما يصدق عليه الرافعيه هو تعلقها بما تعلّق به اليقين الأوّل، تحصيلاً لإتحاد القضيه المتيقنه والمشكوكه حتى يصدق النقض، فحينئذٍ لا يصحّ التفريق بين الشک فی وجود الرافع – حيث يلاحظ صدق النقض للشک منضمّاً إلى ما يليه من وجود الرافع – والشک فی رافعيه الموجود، حيث لا يلاحظ معه إلاّ نفس اليقين من دون ما يليه

من وجود مـا يحتمل كونه رافعاً، فكما لابـدّ أن يلاحظ الشك فى الأول مع ما يليه ناقصاً، كـذلك لابـدّ أن يُلاحظ هنا اليقين مع تمام خصوصيات ما يليه من الشك فى رافعيه الموجود.

بل اليقين بالوجود مع صرف النظر عن الشك فى رافعيته لا يكون نقضاً. فتمام العلّه لصدق النقض إنّما هو الشك المتعلق برافعيه الموجود، بحيث يتعلّق بما تعلّق به اليقين الأوّل، فليس هذا إلاّ من جهه تحقّق الوحده المعتبره بين القضيه المتيقنه والمشكوكه.

بـل يمكن أن يقـال: إنّ حقيقه الشـك فى رافعيه الموجود ليس إلاّـ الشـك فى تحقق الرافع، لأنه هو المثمر فى تحقّق النقض، لا اليقين بوجود الشيء، فيؤول الأمر إلى كون الشك فيه أيضاً شكاً فى الرافع وعدمه.

وأمّـا توهم المحقق السبزوارى: من إمكـان الجمع بين اليقين بالطهـاره والشك فى كون الرعاف رافعاً، وهو ليس إلاّ من جهه أن الناقض هنا يكون هو اليقين لا الشك.

فمنـدفع: بـأنّ مـا يمكن الجمع بينهمـا كـان لأجل كبرى كلّى بين اليقين والشك فى رافعيته، بمعنى أنّه يصـح لمن يـدّعى اليقين بالطهـاره مع الشـك فى كون الرعـاف ناقضاً للطهاره – مع قطع النظر عن وجوده فى الخارج، والـذى لا يمكن أن يجمع بينهما – ملاحظه الموجود فى الخارج، يعنى إذا تحقّق له الرعاف، وكان متيقناً بالطهاره، فإنه لا يمكن لهذا الشـخص أن يجمع بين اليقين بها مع الشك بالرافعيه

الموجوده بقاءاً، وليس هذا إلّا لصدق النقض كما لا يخفى؟

هذا هو التفصيل الأول الذى ثبت عدم تماميّته.

ثانيهما: هو التفصيل فى جريان الاستصحاب وحجيته بين كون الحكم تكليفياً فلا يجرى فيه الاستصحاب، وبين الأحكام الوضعيه حيث يجرى فيه، فلابدّ أولاً البحث عن صحه أصل التفصيل وثانياً البحث عن صحه نسبه التفصيل إلى الفاضل التونى وعدمها، ولتوضيح المسأله يحتاج إلى تقديم اُمورٍ نذكرها قبل الخوض فى أصل البحث لتأثيرها فى الحقّ المختار، فنقول:

الأمر الأوّل: إن تقسيم الأحكام إلى التكليفيه والوضعيه إنّما يصحّ عند من التزم بوجود هذين القسمين فى عالم الجعل والإنشاء من الشارع المقدس، وذلك لأنه قد وقع الخلاف بين الأعلام فى حقيقه الأحكام الشرعيه:

١- قيل: إنّها عباره عن عده مجعولات شرعيه، وتنال جميع أقسامها يد الجعل والإنشاء، وعليه الأكثر.

٢- وقيل: ليس الحكم إلاّ العلم بوجود الصلاح والفساد الموجودين فى المتعلقات التى لابد للعباد من تحصيلها أو الإجتناب عنها:

والداعى لهم إلى ذلك توهّم أن الأحكام لو كانت مجعوله بواسطه الجعل والتشريع، يلزم أن يقال إنّ تلك الأحكام لا تتحقق ولا توجد إلاّ عن وجود الإراده والكراهه فى نفس المبدأ الأعلى حتى تتعلّق تلك الإراده والكراهه بما يكون فيه مصلحه للعباد أو المفسده، فتتعلّق الإراده بما فيه المصلحه والكراهيه بما

فيه المفسده، وتوهّموا أنه لا يمكن الالتزام بوجود مثل هذه الإراده والكراهه فى ذاته تبارک وتعالى، لأن اللّه تعالى سبحانه وتعالى منزّه عن ذلک، فلذلک التزموا بأنّ الأحكام ليست إلّا العلم بالمصالح والمفاسد، هذا.

وفيه: التأمل والدقه يفيدان أن ذلک ممّا لا يصح الإلتزام به، لوضوح إنّ ذلک يقتضى أن يحمل كلّ الأوامر والنواهى الموجوده فى كتاب اللّه والسنه مثل قوله تعالى: «وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ» والنواهى مثل قوله تعالى: «وَلاَ يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا» وقوله تعالى: «وَلاَ تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ» و «لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا» و «لاَ يَسْخَرْ قَومٌ مِّنْ قَوْم» ونظائرها تكون إخباراً عن وجود الصلاح فى تلک الأُمور الأوليه، والفساد فى الأُخرى، وهذا مما لا يمكن المساعده معه. إذ لا داعى لنا إلى الذهاب إليه، خصوصاً مع ملاحظه ورود تمام الألفاظ بصوره الأمر والنهى، ومن الواضح أن ايراد الألفاظ بصوره الأمر والنهى، وإراده الإخبار عنها يكون مجازاً ممّا لا يصح الإلتزام به، بعد إمكان المصير إلى الحقيقه وكونها بصوره الإنشاء وحمل الألفاظ عليها، حتّى يصح فيه القول بوجوب امتثال الأوامر، والنهى عن الترک والتخلف، فيترتب عليه الثواب من باب الامتثال والعقاب من جهه المعصيه.

وأما بيان إمكان الذهاب إلى المعنى الحقيقى دون المجازى:

أمّا يكون بالطريق الذى ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من عدم إمكان قيام الإراده والكراهه فى المبدأ الأعلى، لأنه يلزم منه أن يكون محلاً للحوادث، وهو تعالى منزهٌ عن ذلک علواً كبيراً، لكن هذا لا يلزم منه الذهاب إلى عدم وجود

الجعل والتشريع فى أصل الأحكام، لإمكان القول بوجود الإراده والكراهه وقيامهما فى النفس النبويه صلى الله عليه و آله بعد ما يوحى إليه، أو يُلهم إليه اشتمال الفعل على المصحله والمفسده، فتنقدح فى نفسه الشريفه إراده الفعل أو كراهته، فيأمر به أو ينهى عنه، ولازم ذلك امكان فرض وجود الجعل والتشريع من خلال الأوامر والنواهى، حتى فى بعض المبادى العاليه.

أقول: هذا المبنى وإن هو أقل إشكالاً عن ما ذهب إليه قبل ذلك، إذ لا يلزم بناء عليه كون تمام الأوامر والنواهى فى القرآن مجازات، لأنهما قد استعملا حينئذٍ فى مقام الإنشاء بمعناه الحقيقى المتحقق عن الإراده والكراهه، كما لا يلزم بناء عليه إشكال عدم وجود إمتثال حتى يترتب عليه الثواب فى موافقته، والعقاب عن مخالفته، لوجود الأمر والنهى على هذا المسلك.

إلاّ انه أيضاً لا يخلو عن إشكال، لأن ظاهر الآيه والروايه هو أن القرآن مشتملٌ على كلام اللّه تعالى على نحو تكون الألفاظ والتركيبات وإن هى مستند - إلى النبىّ لكنها مستنده إلى اللّه تعالى وواصله إليه من طريق الوحى، لأنّه صلى الله عليه و آله (ما ينطبق عن الهوى ان هو إلاّ وحى يوحى) وقد أمره تعالى بالقراءه بقوله: «سَنُقْرِؤُكَ فَلَا تَنسَى» فقد أسند تعالى القرآن إلى نفسه والقراءه إلى الرسول صلى الله عليه و آله ، وكذا ما نشاهد فى الآيات من أسناد الإنزال للذكر والقرآن إلى اللّه بصوره المتكلم مع الغير كما فى قوله تعالى: «نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» وقوله تعالى: «إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِى لَيْلَهٍ مُّبَارَكَهٍ» أو «إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِى لَيْلَهِ الْقَدْرِ» حيث أنّ ظاهر هذه الآيات، بل

وکذلک الأخبار والروایات، کون الآیات بجملتها وأسرها من اللّه تبارک وتعالی، إلاّ انها صدرت بلسان نبیّه صلی الله علیه و آله .

هذا فضلاً عن إنّا نشاهد فی کثیر من الآیات والروایات استناد الإراده والکراهه إلی ذاته صلی الله علیه و آله کما فی قوله تعالی: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَیْئًا أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ»(۱) وعلیه فانصرافها إلی إراده رسوله صلی الله علیه و آله مخالفٌ لظاهر الآیه جدّاً، وأیضاً قوله تعالی: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِکَ قَرْیَهً أَمَرْنَا مُتْرَفِیهَا فَفَسَقُواْ فِیهَا»(۲) الآیه - وقوله تعالی: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَیْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَّقُولَ لَهُ کُن فَیَکُونُ»(۳) - فاسناد الإراده إلی اللّه مع کون المقصود هو إراده النبی صلی الله علیه و آله لیس إلاّ المجاز، والحال کذلک فی لفظ (الکراهه)، حیث اسندت فی الآیات إلی اللّه تبارک وتعالی، مثل قوله تعالی: «وَلَکِن کَرِهَ اللّهُ انبِعَاثَهُمْ»(۴) - وقوله تعالی: «وَلَکِنَّ اللّهَ حَبَّبَ إِلَیْکُمُ الْإِیمَانَ وَزَیَّنَهُ فِی قُلُوبِکُمْ وَکَرَّهَ إِلَیْکُمُ الْکُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْیَانَ»(۵) - ونظائر ذلک فی القرآن، حیث اسندت الکراهه إلی اللّه تعالی حقیقهً، فلا یمکن صرفها إلی رسوله صلی الله علیه و آله . وعلیه فالأولی أن یقال إنّ الإراده والکراهه اللازمتین فی الأوامر والنواهی۷.

۱- سوره یس: آیه ۸۲ .

۲- سوره الاسراء: آیه ۱۶.

۳- سوره النمل: آیه ۴۰.

۴- سوره التوبه: آیه ۱۶.

۵- سوره الحجرات: آیه ۷.

موجودتـان فی اللّه تبـارک وتعالی، لکن لا علی النحو والصوره التی نتوهم وجودهما فی الإنسان من قیامهما بالنفس حتّی یکون من افراد الکیف النفسـانی، فـإنّ هـذا المعنی محـال فی حقّه سـبحانه واللّه تعـالی، بـل الإراده والکراهه الموجودتان فی اللّه لیس مثلنـا، بـل همـان عین ذاته، کمـا أن علمه أیضـاً لیس مثـل وجود علمنا والـذی عباره عن قیام الصوره الحاصـله للاراده والکراهه للأـوامر والنواهی المضـافه إلی الانسـان بصوره الحقیقه والـذی یثـاب باطاعتهمـا ویعاقب علی مخالفتهما وعـدم الامتثال لأوامره، والمعصـیه فی إرتکـاب الأحکـام النـاهیه والمجعوله بجعـل شـرعی من قبـل الشـارع المقـدس، فإن جمیعها قابله للبحث والنقض والإبرام من جریان الاستصحاب فیه وعدمه.

الأمر الثانی: فی بیان الفرق بین الاُمور الإعتباریه والاُمور الإنتزاعیه.

یظهر من بعض الاعلام کونهما مترادفین، خلافاً لجماعه أخری من اعتبارهما أمران متبائنان لا علاقه بینهما.

توضیح ذلک: الاشیاء علی أقسام:

تـاره: یکون تقرّره الشـیء ووجوده فی وعـاء العین وظرفهـا بحیث یکون بنفسه من الثابتـات فی الأعیـان الخارجیه، سواءٌ کان من المجردات أو من المادّیات.

واُخری: یکون تقریر الشـیء ووجوده فی وعاء الاعتبار، فیکون تقرّره بیـد من ینفذ اعتباره، فهو متأصل فی عالم الإعتبار کتأصّـِل القسم الأول فی الأعیان بالإراده الإلهیّه التکوینیه، کما أن إعتبار الثانی یکون بید المعتبر کإعتبار السلطان

بسكه الدراهم والدنانير، فإنّ السكه المضروبه لا ماليه لها فى حدّ ذاتها، وإنّما تكون ماليتها بنفس إعتبار السلطان لها، ولمكان نفوذ إعتباره تثبت لسكته الماليه.

وثالثه: لا يكون للشىء نحو تقررٍ ووجود لا فى وعاء اليقين ولا فى وعاء الإعتبار، بل يكون وجوده بإنتزاعه من منشأ الإنتزاع، فهو بنفسه لا ـ تقرّر له وإنّما التقرر لمنشأ الإنتزاع، سواء كان منشأ الانتزاع من الاُمور التى لها تقررٌ فى وعاء العين أو فى وعاء الإعتبار، فإنه يصح الانتزاع عن كلّ منهما.

فالأول: كإنتزاع العليه والمعلوله من ذات العلّه والمعلول الخارجى التكوينى.

والثانى: كإنتزاع السببيه من العقد الذى صار سبباً للملكيه والزوجيه فى عالم الإعتبار، إذ ليس العقد بنفسه سببٌ للملكيه تكويناً، لأنّ الملكيه لا وجود لها إلاّ فى وعاء الإعتبار، فسببها أيضاً يكون من الاُمور الإعتباريه، وهذا بخلاف الاُمور الإنتزاعيه، فهى إنّما تكون من خارج المحمول، وليس لها ما بحذاء فى الخارج، سواء كانت انتزاعها من مقام الذات كالعليه والإمكان والوجوب والامتناع المنتزعه من ذات العله والممكن والواجب والممتنع بالذات، أو كان إنتزاعها من قيام أحد المقولات التسع محلّه كالفوقيه والتحتيّه والقَبليه والبَعديه الزمانيه والمكانيه، فان الفوقيه ليست من مقتضيات ذات الفوق، بل لأجل قيام خصوصيه فى الفوق أوجب إنتزاع عنوان الفوقيه منه، وهذا بخلاف الاُمور الإعتباريه، فإن لها فى نفس الأمر نحوُ تقررٍ وثبات، ويكون لها وجود فى الخارج، غايته إنّ تقرر النفس الأمرى يتحقق بعين إعتبارها.

وبالجمله: فرق بين الملكيه والفوقيه، فإنه ليس للفوقيه وجودٌ إلّا بوجود منشأ إنتزاعها، وأما الملكيه فلها وجود إعتبارى.

بل يمكن أن يقال: إن الملكيه الإعتباريه إنّما تكون من سنخ الملكيه الحقيقيه التى هى احدى المقولات التسع المعبّر عنها بالجده، فإن حقيقه الملكيه هى الواجديه والسلطنه والإحاطه على الشيء، وهى ذات مراتب: أقواها واتمّها ملكيه السماوات والأرضين وما فوقهما وما بينهما وما تحتهما للّه تعالى، لأنه يكون من جهه واجديه العلّه للمعلول، ولا واجديه أقوى من واجديته سبحانه وتعالى.

ثم دون ذلك واجديه أولى الأمر اللذين هم أولى بالمؤمنين من أنفسهم، لأن واجديتهم من مراتب واجديّه اللّه عزّ اسمه.

ثم دون ذلك واجديه الشخص لما يملكه من أمواله، لأنه محيط بأمواله ومسلّط عليها، وان لم يكن تحت يده وكان بعيداً عنه.

ثم دون ذلك الإحاطه الحاصله لشيء على شيء، مثل القميص المحيط بالبدن للبدن عند التقمّص، والعمامه للرأس عند التعمّم.

وعليه، فلابد من تعميم الجِده لجمع مراتبها، لا بأن يجعل فقط لأضعفها وهو الأخير كما تقدم، غايه الأمر قد تكون الجده:

تارةً: حقيقيّه من افراد المقولات التسع.

وأُخرى: تكون اعتباريه، وهى الملكيه التى يعتبرها العقلاء والعرف عند حصول أحد أسبابها.

وإن أبيت إلاّ عن كون الجِده أحدى المقولات، حتّى تكون هى المرتبه الأخيره من الواجديه، ولكنه لا يضرّ بالمقصود فى المقام، حيث إنّ الملكيه ليست من الاُمور الانتزاعيه، وكذا غيرها من سائر الاعتبارات كالحريه والرقيّه والزوجيه ونحو ذلك.

فظهر مما ذكرنا أن الاُمور الاعتباريه متأصّله بالجعل، وأن وعاء الاعتبار غير وعاء الانتزاع، فاستعمال أحدهما مكان الاُخر كما يظهر من الشيخ قدس سره ليس على ما ينبغى، وسيأتى لاحقاً أن المجعولات الشرعيه كلها تعدّ من الاُمور الاعتباريه، سواءٌ كان من الأحكام التكليفيه أو الموضوعيه.

انتهى محصّل كلام المحقق النائينى(۱) فى فوائده وبعض غيره.

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال.

أولاً: إن الاُمور الاعتباريه قد يكون اعتباره بواسطه الانتزاع عن منشئه، لكن بقاء هذا الأمر الاعتبارى بحاجه إلى سبب البقاء مثل السكه المضروبه أو بعض الصكوك الماليه التى تطبعها الدوله وتكون معتبره ونافذه عند الناس بقرار فى الحكومه. وعليه فالاُمور الاعتباريه على قسمين:

قد تكون وجودها بلحاظ اعتبارها فى أوّل الوجود، مثل الاُمور الانتزاعيه.

ومن الاعتباريات ما يعتبره المعتبر ليس لمجرد الاعتبار بل لكى تبقى.

۱- فوائد الاُصول: ج۴ / ۳۸۰.

وتستمر عند الناس، مثل الملكيه والزوجيه، حيث إنّ الملكيه أمر اعتبارى ينشأ من العقد الواقع على مال، حيث جعله الشارع موضوعاً لهذا الاعتبار.

وعليه، فليس مرادهم من جعل الأُمور الانتزاعيه من الأُمور الاعتباريه أن انتزاعيته لا يكون إلّا بالعقل والاعتبار، وان لم يكن بقاءً مثل الملكيه.

وكيف كان، فإنّ النسبه الموجوده بين الانتزاعيه والاعتباريه هى العموم والخصوص المطلق، بمعنى أنّ كل انتزاعى هو اعتبارى أيضاً بخلاف عكسه، أو الإنتزاعى يكون فى وجوده الحدوثى قائماً بوجود منشأ انتزاعه مثل الفوقيه، وان لم يكن له بقاء وإستمرار، حيث لم يعتبره معتبرٌ كذلك هذا بخلاف الأُمور الإعتباريه مثل الزوجيه والملكيه حيث يعتبرها المعتبر ويُنشأها حدوثاً ويريد استمرارها بقاءً، ويشهد لذلك ملاحظه أنه قد يعتبره المعتبر لمدّه معينه لا دوام له مثل الزوجيه فى الموقتات، أو انشاء الملكيه الدائمه فى الأُمور التى لها بقاء مجدّد، فإذا أنشاء ملكيه الشىء أزيد من بقاء عمره عادةً فقد يقال بعدم صحه جعل ذلك ملكاً له، وأخذ العوض عليه، وكلّ هذه الأمثله دليل على أنّ اعتبار مثل هذه الأُمور بيد المعتبر وهو الشارع أو العقلاء.

وثانياً: إن ادراج الملكيه فى مقوله الجِده أو الإضافه من المقولات التسع ليس على ما ينبغى، لأن تلك المقولات مربوطه بالأشياء الحقيقه من التكوينيات، ولا علاقه لها بالأُمور التشريعيه فهذه ليست من تلك المقولات أصلاً. نعم، مفهوم الملكيه له تشابه مع الإضافه، لأن الملكيه من الأُمور ذات إضافه، لابدّ له من مالك

ومملوک، کما له تشابه مع مقوله الجِده من جهه السلطنه، ولکن لیس منها حقیقهً، وعلیه فجعله منها لکن مع اختلاف المراتب کما یظهر من النائینی قدس سره لیس فی محلّه.

وخلاصه الکلام: ثبت مما ذکرنا إن هذا الأمر قد انعقد لبیان:

ان السببیّه والجزئیه والشرطیه والمانعیه هل هی من الاُمور الانتزاعیه التی لا وجود لها فلا استصحاب فیها؟

أم أنّها من الاُمور الاعتباریه التی یکون لها بقاء حتّی یصح الاستصحاب فیها؟ وقد أخطأ المحقق العراقی - علی ما نسبه إلیه فی تقریراته - فی حمل کلام الفاضل التونی علی أنه قصد التفصیل بین الأحکام التکلیفیه بالجریان والوضعیه بعدم الجریان، لأجل کونها انتزاعیه، مع أنّ کلامه - کما نقله الشیخ، وفهمه المحقق الفیروزآبادی فی «نهایه الاُصول» - هو التفصیل بین الأحکام من عدم الجریان فی التکلیفیه والجریان فی الوضعیه عکس ما ذکره العراقی رحمه الله . ولعلّ ذلک من جهه اسناد بقاء الحکم التکلیفی إلی الدلیل الإجتهادی، فلا یبقی بعده مورد، للاستصحاب بخلاف الوضعی، فانظر کلامه.

أقسام الأحکام المجعوله

الأمر الثالث: ویدور البحث فیه عن أقسام الأحکام المجعوله.

أقول: لا ـ إشکال فی أنّ الحکم المجعول عباره عن ما یصل إلیه ید الجعل من الشارع کما أنّ اسمه علیه، وإلاّ لا وجه لعدّه من المجعولات، غایه الأمر لیس

المراد من الجعل هو التكوینی، لأن الجعل بمعناه ینطبق ویساوق مع الخلق والایجاد کما وردت فی الآیات والروایات من أن اللّه تبارک وتعالی جاعل السموات والأرض، وفی آیه «اللّه ُالَّذِی جَعَلَ لَکُمُ اللَّیْلَ لِتَسْکُنُوا فِیهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا»(۱) وفی آیه الخِلقه قوله تعالی: «الَّذِی خَلَقَکُم مِّنْ نَّفْسٍ وَاحِدَهٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا»(۲).

فالجعل فی مثل هذه الموارد من الاُمور التکوینیه عباره اُخری عن الخلق، وهو غیر مراد هنا قطعاً بل، المراد هی المقررات الجعلیه الشرعیه وما کان مجعولاً شرعاً وجعلیاً تشریعیاً.

أقول: بناءً علی ما ذکرنا یظهر بطلان ما یشاهد من صاحب «الکفایه» حیث جعل من أقسام الوضع (ما لا یکاد یتطرق إلیه الجعل تشریعاً أصلا لا استقلالاً ولا تبعاً، وان کان مجعولاً تکویناً عرضاً بعین جعل موضوعه کذلک، مثل السببیه والشرطیه والمانعیه والرافعیه لما هو سبب التکلیف وشرطه أو مانعه ورافعه) ثم قال إنّه (لا یعقل انتزاع هذه العناوین من التکلیف المتأخرین عنها ذاتاً حدوثاً أو ارتفاعاً کما أن اتصالها بها لیس إلاّ لأجل ما علیها من الخصوصیه المستدعیه لذلک تکویناً، للزوم أن تکون العله بأجزائها ربط خاص به کانت مؤثراً فی معلولها لا ـ فی غیره ولا ـ غیرها فیه، وإلاّ لزم أن یکون کل شیء مؤثراً فی کل شیء، وتلک۹.

۱- سوره غافر: آیه ۴۰.

۲- سوره الزمر: آیه ۳۹.

الخصوصیه لا توجد فیها بمجرد انشاء مفاهیم العناوین ومثل قول دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاه انشاءً لا إخباراً ضروره بقاء الدلوک علی ما هو قبل انشاء السببیه له من کونه واجداً لخصوصیه مقتضیه لوجوبها أو فاقداً لها... إلی آخره).

حیث یرد علیه أوّلاً: بما قد عرفت بأن الخصوصیه الموجوده فیه لیس من المجعولات الشرعیه، بل هو مجعول تکوینی، فلا وجه لعدّه من الوضعیات التی کنا بصدد بیانها.

وثانیاً: إنّ وجود الخصوصیه فیها لا ـ لها ربط بما جعله الشارع سبباً للوجوب باعتبار أن وصف السببیه للدلوک بلحاظ وجوب الظهر لیس إلّا بعد جعل الشارع وانشائه له، ولذلک کان بعض الأحکام حادثاً، ولم یکن کذلک قبل تحققه، فالسببیّه المجعوله تکون حادثه بعد الانشاء، برغم وجود أصل الخصوصیه فیه، فقوله تعالی: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ» انشاءٌ لا أخبار، والسببیه حاصله بعد جعل الشارع ولا یترتب علیها تلک المحاذیر التی ذکرها، کما لا یخفی.

أقول: إذا ثبت خروج هذا القسم من الاُمور التی تعدّ من المجعولات، نقول:

إنّ الوضعیات علی أقسام:

منها الأحکام التکلیفیه الخمسه فإنّ أربعه منها فیها بعث وزجر مع الرخصه فی ترکه أو فعله، فیصیر منه الوجوب والحرمه والاستحباب والکراهه، والخامسه هی الاباحه.

قد یقال: إنّها لیست من المجعولات باعتبار أن ما لا یدخل فی البعث

والزجر يكون فيه التخيير عقلاً، فلا حكم للشرع فيه.

ولكن الأقرب كونها من الأحكام، أى من المجعولات الشرعيه، وتنالها يد الجعل والتشريع.

وما عدا الأحكام التكليفيه تصير أحكاماً وضعيه، وهى على أنحاء:

منهـا: ما يكون مجعولاً بتبع وضع التكليف، بمعنى انتزاعه منه، مثل الجزئيه والشـرطيه والمانعيه للمكلف به، يعنى إذا اعتبر الشارع أمراً مركبـاً من اُمور خـارجيه مثـل الصـلاه التى فيهـا الركوع والسـجود والقيام والقرائه والـذكر، وجعل تكليفه على مجموع هـذا المركب مجمـوع، ينـتزع منه الجزئيه للركوع والسـجود، والشـرطيه للموالاـت والـترتيب والمـانعيه للنجـاسه، والقـاطعيه للضـحك والحَدَث والبكاء، وأمثال ذلك.

ومنهـا: مـا يكون مجعولاًـ بتبع جعل شـىء، يكون دخيلاً فى تحقق شـىء فى التكليف إذا كان اعتباره بصوره كون وجوده موجباً لوجوده وعـدمه سـبباً لعـدمه، فهو السـبب والسـببيه للتكليف، وقـد يقال له الشـرطيه مثل الـدلوك لوجوب الظهرين، والاسـتطاعه لوجوب الحج، والنصاب لوجوب الزكاه.

واحتمـال كون الـدلوك مثل الستر شـرطٌ للمكلف به كما قيل، مما لا ينبغى، لأن الستر شـرط بعـد تحقق الوجوب وبعباره اُخرى شرطيته على نحو شـرط الصـحه، أى لولـم يـأت كان الواجب واجباً غايته لم يسـقط وجوبه وتكليفه إلاّ مع وجود هـذا الشـرط إن كان عن عمد، هذا بخلاف الدلوك للوجوب حيث إنه سبب أو

شرط لأصل التكليف والوجوب، أی لولم یحصل الزوال لم تجب الصلاه، ولو أتی بها من غیر توجه کان باطلاً لکونه قبل الوقت، إلاّ أن یصلحه دلیل من أدرک.

وعلیه فما احتمله سیدنا الخمینی رحمه الله فی رسائله من أنه یمکن أن یکون الدلوک من قیود المکلف به نظیر الستر لیس فی محلّه.

ومنها: ما یکون مجعولاً أصاله واستقلالاً بلا واسطه فی التکوین ولا التشریع، وهو مثل الخلافه والنبوه والإمامه والقضاء والوکاله والنیابه والسببیه والشرطیه والمانعیه، ونظیر ذلک مثل جعل المواقیت والموقفین والسعی بین الصفا والمروه والهدی من شعائر اللّه، فإنها مجعولات شرعیه ابتداءً، وان کان یمکن أن یکون بعضها حاصلاً ومنتزعاً من التکلیف کالشرطیه والمانعیه، کما یمکن جعلها ابتداءاً.

قال المحقق النائینی قدس سره : فی فوائده (نعم عدّ الولایه والقضاوه من الأحکام الوضعیه لا یخلو عن تعسفٍ خصوصاً الولایه والقضاوه الخاصه التی کان یتفضل بها الإمام علیه السلام لبعض الصحابه کولایه مالک الأشتر، فإن الولایه والقضاوه الخاصه حکمها حکم النیابه والولایه، لا ینبغی عدّها من الأحکام الوضعیه، والاّ فبناء علی هذا التعمیم کان ینبغی عدّ الإمامه والنبوه أیضاً من الأحکام الوضعیه وهو کما تری) انتهی کلامه(۱).

أقول: ولعلّ وجه قوله: (کما تری) أنه قدس سره یری أنّ النبوّه أو الولایه الثابته۵.

۱- فوائد الاُصول: ج۴ / ۳۸۵.

للأشخاص مثل النبیّ صلی الله علیه و آله والأئمه علیهم السلام من جهه کمال النفس الآبی عن کونها جعلیه وکذلک الحال فی القضاء والولایه المتعارفه حیث لا یکون حالهما کالملکیه اعتباریه.

وفیه: کلامه لا یخلو عن تأمّل، لأن معنی الجعلیه لیس هو مجرد الاعتبار المحض من دون أن یکون لذلک الشیء تشخص وحقیقه، بل یمکن أن یکون بعض الاعتباریات مولوداً من بعض المقتضیات الموجوده فی الشیء، والمتحقق من جهه القابلیّه الشخصیه الموجوده فی ذات الشیء، ومن ذلک منصب الخلافه والنبوّه والإمامه حیث إنّ هذه المناصب تفویضٌ من اللّه عزّوجل إلی الأنبیاء والأولیاء والأئمه علیهم السلام لا اعتباطاً بل بملاحظه لأجل قابلیتهم والکمال الذی یتحلی به أنفسهم، کما یدل بعض الآیات الشریفه علی هذا الجعل والتفویض، مثل قوله تعالی: «إِنِّی جَاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً...»، أو خطابه تعالی لإبراهیم: «إِنِّی جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّیَّتِی قَالَ لاَ یَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ»: حیث یفهم أن تفویض هذا المنصب لم یکن اعتباطیاً بلا وجهٍ، بل کان لأجل وجود القابلیه، لکن برغم ذلک لا ینافی کون الخلافه والنبوه والرساله والإمامه من المجعولات، ولذلک نری استعمال لفظ الجعل فی الآیه والروایه کما فی قوله تعالی: «اللّهُ أَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» أو قوله عزّوجل: «جَاعِلِ الْمَلاَئِکَةِ رُسُلًا أُولِی أَجْنِحَةٍ»، ومن هذا القبیل جعل الحاکم والوالی ونصبهما کما فی الحدیث: «جعلته علیکم حاکماً» أو ولیاً أو نائباً. ومن المعلوم أنّ هذه الأُمور جمیعها تعدّ من المجعولات الشرعیه بلا واسطه فی التکوین والتشریع.

والفرق بين الملكيه والنبوه والإمامه والامامه هو أنّ الأوّل اعتبار محض ليس له وجود الاّ فى عالم الاعتبار، ويترتب عليه الآثار، بخلاف النبوه والإمامه فكلّ منهما أمرٌ تفويضى الهى وله واقعيه خارجيه، بل قد تفوض إلى صاحبها قبل وجودهما فى الخارج مثل رساله رسول اللّه صلى الله عليه و آله وإمامه الأئمه، كما وردت الاشاره إلى ذلك بالنسبه إلى الأئمه عليهم السلام فى عده أحاديث منها الخبر المشهور: «كنتُ نبياً وآدم بين الماء والطين» وما ورد فى حقهم عليهم السلام : «كنتم نوراً فى الأصلاب الشامحه والأرحام المطهره».

وكيف كان، كون هذه المناصب مجعولات شرعيه لا ينافى مع تلك المراحل، بل تتوافق معها كمال الموافقه، واللّه العالم.

ومنها: ما يكون مجعولاً بواسطه أمر اعتبارى أو تكوينى كضمان اليد والاتلاف، وكحقّ السبق والتحجير والرهان فى باب السّبق والرمايه، وكذلك الملكيه الحاصله عقيب الإحياء والحيازه، ولعلّ من ذلك جميع ما ورد فى باب الحدودات الشرعيه وأحكام القصاص والديات.

ومنها: ما يكون مجعولاً بواسطه أمر تشريعى كضمان العهده عقيب عقد الضمان، بل لعلّ منها العقود والايقاعات الموجبه لتحقق الملكيه والزوجيه والفرقه والعهده فى الأيمان والنذور والحريّه والرقيه فى ايقاع الوارد عليها، أو الإسترقاق. والمراد من المجعولات الشرعيه أعمّ من أن يكون تأسيساً كما هو الغالب أو إمضائياً كالمجعولات العرفيه فى باب المعاملات، كما يُشاهد الممضاه

شرعاً فی أکثر المعاملات.

هذه هی أقسام المجعولات الشرعیه.

ومنها: ما یکون مجعولاً ابتداء من غیر تخلّل واسطه تکوینی أو تشریعی، کالخلافه والنبوه والإمامه والقضاوه والسببیه والشرطیه والمانعیه والقاطعیه أحیانا، ومن ذلک جعل المواقیت والمواقف فی الحجّ، مثل موقف عرفات والمشعر المعدودان من شعائر اللّه، وکذلک السعی بین الصفا والمروه.

ومنها: ما یکون منتزعاً من الحکم التکلیفی، لعدم امکان جعله مستقلاً بدون وجود الحکم التکلیفی، وهو مثل الجزئیه واللکیه، حیث لا یمکن انتزاع مثلهما إلاّ بعد تعلّق التکلیف علی أمرٍ مرکب من الاُمور، حیث تنتزع منه حینئذٍ الجزئیه لکلّ جزءٍ منه، أو تنتزع الکلیه للمجموع المرکب منه.

ومنها: ما هو مختلف فیه أنه من المجعولات أو من الواقعیات أو فیه تفصیل، وهو الصحه والفساد حیث أن مفهومهما لا یکون إلاّ بمعنی مطابقه المأتی به للمأمور به فی باب العبادات والمعاملات، أو مطابقه الشیء مع مقتضیاته وملاکاته المتوقع منه ترتّب الأثر المتوقّع، فإن کان مشتملاً علی الوفاء بذلک الغرض یکون صحیحاً، والفساد فی ما عداه فی قبال ما قیل عن معنی الصحه، حیث ذهب بعضٌ إلی أنّ المراد منها ما له حظ فی الاُمور الواقعیه، من إشتمال الشیء لما هو المتوقع منه، فتکون الصحه علی هذا من الاُمور الواقعیه، وان کان منتزعاً عن الاُمور المجعوله، المطابقه والتمامیه لما أمر به یعدّان من الاُمور المجعوله، وعلیه فتکون الصحه والفساد من الاُمور المنتزعه ومن المجعولات الإنتزاعیه.

أقول: الإنصاف أن يقال إنّ الصحه والفساد لا يعدان من الاُمور المختلفه المعنى، بل لهما من حيث المفهوم معنى واحد وهو التماميه أو النقصان فى كلّ شىء بحسب حاله ومقتضاه، وأيضاً هما لا يعدان من الاُمور المجعوله، إذ ربما يمكن أن يقال إنّ تماميه كلّ شىء على حسب مقتضاه يكون صحيحاً عند العرف والعقلاء بحسب الواقع، غايه الأمر قد يكون المتعلق من الاُمور الواقعيه، فيلاحظ تماميته فى ذلك الوعاء كالصحه والفساد فى الفواكه والحبوب، وقد يلاحظ الصحه فى الاُمور الإعتباريه المجعوله، كالصحه والفساد فى مثل الصلاه والصوم والقعود والإيقاعات، فالصحه فى هذه الاُمور أيضاً من الاُمور الواقعيه، إلّا أن موردهما حيث كان من المجعولات، يطلق الصحه والفساد فى مثله على الصحه والفساد الوضعيات، ولذلك يُعبّر عنهما ويقال عنهما أنهما من الأحكام الوضعيه والجعليه، مع أنهما فى الحقيقه ليسا كذلك، بل هما أمران واقعيان سواءٌ جعل الجاعل الصحه أم لا، ولعلّه لهذا السبب اضطر ذهاب مثل المحقق العراقى إلى التفصيل بينهما فى ما بين الاُمور الواقعيه وبين الاُمور المجعوله.

حقيقه الأحكام المجعوله فى باب الطهاره والنجاسه

بقى بعد ما ذكرنا آنفاً أن نبحث عن حكم الطهاره والنجاسه، وهل هما واقعيتان أو مجعولتان أو فيه تفصيل؟

يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره جعلهما من الاُمور الواقعيه الخارجيه، باعتبار أن

العرف والعقلاء يستقذرون بعض الأشياء وتكرهها طبعهم، مثل عذره الإنسان دون بعض آخر مثل لبن المرأه وما أشبه ذلك، فإنّ الطهاره والنجاسه بمعنى النظافه والقذاره كما ورد بهذا التعبير فى الروايات كثيراً، وقد أيّده المحقق العراقى قدس سره فى نهايته فيما يدركه العرف والعقلاء من الطهاره الشرعيه باعتبار أنهما تعدّان من الاُمور الواقعيه.

وأما فيما لا يُدرك، مثل ما حكم به الشرع بوجوب الإجتناب عنه ولم يدرك سببه العرف مثل الخمر والكافر ونظائرهما، فهل هذا أيضاً من الاُمور الواقعيه إلّا أنه كشفها الشارع بالحكم بوجوب الإجتناب، أو أنّها من الاُمور الإعتباريه الجعليه؟ رجّح رحمه الله الثانى وقال لا يبعد جعلهما من الاُمور الإعتباريه، حيث جعلها الشارع من افراد النجاسات إدعاءاً بلحاظ ما يرى من المناط الموجود فيه، سواء كان فى طرف النجاسه أو الطهاره، بحيث لو اطّلع العرف على المناط والملاك الحقيقى لحكم بما حكم به الشارع، كما أن العرف أيضاً يكون كذلك، حيث إنهم قد يستقذرون بعض الأشياء مع أنه ليس بذلك الاستقذار، مثل تنفّرهم من أيدى غسّال الموتى، وأيدى من شغله تنظيف البالوعه، وإخراج الغائط منها وإباء طبعهم عن المؤاكله معهم فى إناء واحد، ولو كانت أياديهم حين الأكل فى كمال النظافه الظاهريه، ولا يستقذرون من أيدى مثل الفلاح وأضرابه ممن يعمل فى الحقل وتباشر يديه التراب والاسمده الحيوانيه، ومن المعلوم أن ذلك ليس إلاّ من جهه إدّعائهم القذاره فى الأول دون الثانى، ولعلّ حكم الشارع

بالنجاسه فی مثل الخمر والکافر من هذا قبیل، وعلیه فلا وجه حینئذٍ لعدّ وقرض النجاسه والطهاره بصوره المطلق من الاُمور الواقعیه.

نعم، علی کل تقدیر لا تکون من الأحکام الوضعیه حتی یأتی فیهما النزاع فی کونهما مجعوله أو منتزعه من التکلیف، إذ لا یخلو حالهما: إمّا من الاُمور الواقعیه أو من الاُمور الإدعائیه، فالأوّل لیس من الوضع قطعاً، ولا مرتبط به، به کما أن الثانی وان کان مجعولاً إلّا أنه مجعولاً بالجعل الإدعائی، لا الجعل الحقیقی کما هو مورد الکلام فی المقام) انتهی محصّل کلامه(۱).

أقول: الانصاف أن یقال إنّه لا إشکال فی وجود النظافه والقذاره الواقعیه العرفیه کما إدّعاه الشیخ رحمه الله لأن القذاره قد تلاحظها بعض النفوس فی بعض الأشیاء بالذات ولولم یحکم الشارع بذلک، کما أن النظافه أیضاً تکون کذلک عند العرف ولولم نفرض وجود حکم الشارع کالماء والغذاء، فإنّهما مما تستلذهما الطباع، هذا بخلاف أشیاء اُخری حیث أن نجاستها لیست إلّا بحکم الشارع، غایه الأمر أن الأشیاء علی قسمین:

قد یکون للشیء نجاسه عینیه ذاتیّه لم یدرکها العرف والعقلاء، وحینئذٍ الشارع یحکم بذلک من النجاسه، لکنه لیس حکماً إدعائیاً بل أخباره عن الواقع، ومعدودٌ من الاُمور الواقعیه لکن بما أنه لم یدرکه العرف کشف عنه الشارع غطائه،۸.

۱- نهایه الأفکار: ج۴ / ۹۸.

ولعلّ منه الكلب والخنزير والخمر، إن قلنا بنجاستها كما عليه الأكثر وإلّا ليس من هذا القبيل.

وقد يكون من الأُمور التى جعلها الشارع نجساً وحكم بذلك، كما هو ظاهر قوله تعالى: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ» وظاهر ما ورد فى الأحاديث من أنّ الناصب لأهل البيت عليهم السلام أنجس من الكلب، وأمثال ذلك حيث أن الشارع حكم بالنجاسه، وهى المسمّاه عند الفقهاء بالنجاسه الحُكميه، أى ليس بدن الكافر متفاوتاً بل هو من حيث القذاره والوساخه إلّا كبدن المسلم، وليس الإسلام سبباً لزوالهما عن بدن المسلم إلّا حكماً، ففى مثل ذلك لو التزمنا وادعينا أنّ النجاسه من المجعولات الحقيقه لم يكن هذا الادعاء بمجازفه، بل يقبله الذوق السليم، لولم نلتزم فى الطهاره والنجاسه من الجعل أوسع من ذلك. والقول بمجعوليه كلّ حكمٍ من النجاسه والطهاره الشرعيه، كما ذهب إليه عده من الأُصوليين.

وأما العزيمه والرخصه: فقد جعلهما بعضٌ من الأحكام الوضعيه المجعوله، مع أنهما ليسا إلّا من الأحكام التكليفيه، من الحكم بالسقوط تسهيلاً، أو الحكم بالحتم والالزام، وهما معدودان من الأحكام التكليفيه بصوره الجامع فى الحكم الالزامى بالعزيمه فى الفعل والترك أو الرخصه فيهما، وعليه فجعلهما من الأحكام الوضعيه ليس على ما ينبغى كما يظهر من بعضٍ، فلا يحتاج هذين القسمين إلى مزيد بيان كما لا يخفى.

وأما الحُجيّه: فقد يظهر من صاحب «الكفايه» كونها من المجعولات

كالقضاوه والخلافه والإمامه والملكيه، وخالفه جماعه من الاُصوليين، وذهبوا إلى أنها ليست إلاّ من الاُمور الواقعيه، سواءٌ أكانت الحجيه بمعنى منجزيّه التكليف للمكلف، أو كانت بمعنى المعذريّه، لأن الحجيّه عباره عمّا هو حجه للشخص بحسب عقله إذا رأى تماميه البيان المتوجه إليه من ناحيه المولى، سواءٌ أكانت الحجيه فى القطع كما هو الحقيقه فيها، أو كانت فى الأمارات والطرق، حيث أنّه بعد جعل الشارع أصل الأماره والطرق ووضعهما مقام العمل، تكون حجيتها محققه بالضروره، فتكون حينئذٍ مثل الصحه والفساد، فلا يحتاج إثبات الحجيه إلى وجود جعلٍ مستقل لها، ووجودها بعد جعل الطريقيّه إنّما هو بلحاظ تشخيص العقل والعرف والعقلاء، لا أن تكون أمراً موقوفاً ومنوطاً على جعل الشارع.

نعم، الذى يظهر من صاحب «الكفايه» حيث جعلها فى سياق اُمورٍ مثل النبوه والخلافه، يفهم أن مقصوده كان بيان الحجيه فى الإمام ومن ينوب عنه وأنّه كنصبه القاضى لأمر القضاء ونظائر ذلك.

أقول: إن كان هذا هو مقصوده، فهو ليس ببعيد كما قلنا فى النبوه والإمامه، لكن الظاهر أنّ مرادهم من الحجيه ليس بذلك المعنى كما هو معلومٌ كلماتهم فى كتبهم.

ومن ذلك يظهر أنّ الطريقيّه والكاشفيّه وأمثال ذلك ليس من الاُمور المجعوله كما لا يخفى، كما أنّ المخترعات الشرعيه مثل الصلاه والصوم والحجّ ليس من الأحكام الوضعيه المجعوله كما توهّم بعض الأصوليين.

***

الجعل التأسيسی والإمضائی

الأمر الرابع: ويدور البحث عن المجعولات الشرعيه وهی علی قسمين:

١- قد تكون تأسيساً، أی لم يكن لهذه المجعولات فی العرف عينٌ ولا أثر، بل أوجدها الشارع وهو مثل الأحكام التكليفيه الخمسه، حيث لا وجود لها فی العرف.

٢- وقد تكون من الأمور الإمضائيه، أی كانت فی عرف العقلاء - لولا الشرع - موجوده علی حسب مذاقهم، كالملكيه والزوجيه ونظائرها، حيث أنّهما ليستا من المجعولات الشرعيه المنتزعه عن التكليف، مثل انتزاع الملكيه من حرمه التصرف فيما انتقل عنه، أو انتزاع الزوجيه من جواز الوط ء والاستمتاع، بل هی أمور إعتباريه عقلائيه عملوا بها طويلاً فی معاشهم ومعاملاتهم من دون أن يكون عملهم مبتيّاً علی شرع من الشرائع.

وبما ذكرنا من التقسيم يظهر أنّ ما ذهب إليه الشيخ قدس سره من جعل الملكيه والزوجيه من الاُمور المنتزعه من الأحكام التكليفيه ليس علی ما ينبغی، لأن الإلتزام بذلك يستلزم أن تصبح تلك المجعولات منحصره بعالم التشريع والشارع، مع أنّ الأمر ليس كذلك، إذ لكلّ قومٍ معاملات ومناكحات، كما يمكن استفاده ذلك من لسان الروايات والأخبار الوارده، منها الخبر الذی ورد فيه قضيّه اليهودی الذی سبّه أحدٌ فی مجلس الامام الصادق عليه السلام وقال له يابن الزنا، فاعترض عليه الإمام عليه السلام ونهره وأعرض عنه لأنه نسبه إلی الزنا فأجاب أنّه ليس بمسلم، فردّ

علیه علیه السـلام بما مضمونه إنّ لکلّ قوم نکاح وزواج، حیث أنّه شاهدٌ علی ما قلنا، بل یمکن استفاده ذلک من الأخبار الوارده فی بیان قاعـده الإلتزام بقوله علیه السـلام : «ألزموهم بما ألزموا به أنفسـهم» الدالّ علی أنّ لکلّ قوم اعتبارات عقلائیه من الملکیه والزوجیه والمفـارقه، فلابـدّ من الزامهم بمـا قـد اعتبرو من دینهم ومـذهبهم، فالإلـتزام بـأن الملکیه والزوجیه والرقیه اُمور انتزاعیه انـتزعت مـن الأحکـام التکلیفیـه الـوارده فی موردهمـا - من حرمه التصـرف فی مـا انتقـل إلیه، أو جـواز الـوط ء للزوج بزوجته، ووجوب إطاعه العبد لمولاه وغیرهما - ممّا لا یمکن المساعده مع الشیخ رحمه الله فیه.

أللّهم إلاّـ أن یراد من الانتزاع، انتزاع تلک الاُمور من الأحکام التکلیفیه فی موردها علی حسب الحکم التکلیفی الموجود فی کلّ قوم بحسب اعتقادهم، والإلتزام بـذلک لیس بأولی من الإلتزام بکون هـذه الاُمور أمور اعتباریه علی حسب إعتباریه المعتبر، وإن کـان بحسب الشـرع إمضائیاً بحسب التقییـدات الوارده منه کالنهی الشـرعی عن بعض المعاملات کبیع الحصاه والمنابـذه وبعض المناکحات کنکاح الشغار وأمثال ذلک. وعلیه فما ذهب إلیه المحقق النائینی وبعض المتأخرین هو الأولی، واللّه العالم.

أقول: بعد ما ثبت أن المجعولات الشـرعیه علی قسـمین من التأسیسـیه والإمضائیه، فإنهما منحصران بالأحکام التکلیفیه بل ثابتتان فی الأحکام الوضعیه أیضاً، إذ منها تأسیسیه مثل تملک السادات والفقراء للخمس والزکاه حیث أنّ هذه

الملکیه تحققت تأسیسیه، إذ لولم یعتبر الشارع الملکیه لهم فی أموال الناس فی الربح والنصاب لما تحققت الملکیه لهم عند العرف والعقلاء، فاعتبارها لهم فی الشرع اعتبار تأسیسی، وهذا بخلاف الملکیه الحاصله بالسّبق والرمایه أو بالحیازه والإحیاء بالتحجیر وما أشبه، حیث أنّ العرف والعقلاء یعتبرون ذلک من عند أنفسهم دون ملاحظه رأی الشرع، إلّا أن الشرع یتصرف فیه بزیاده شرط وقیدٍ فیه أو نقصانه، فمثل هذه الملکیه تعدّ من الأحکام الوضعیه الإمضائیه، ویعتبر عمّا یوجب حصول الملکیه بالسبب تاره أو بالموضوع اُخری أو بالشرط ثالثه، إلّا أن التعبیر بالموضوع فی مثل التأسیس کما فی مثل السادات والفقراء أصحّ وأولی من التعبیر بالشرط والسبب، ولذلک یقال إنّ موضوع خمس ومورده هو السیّد المستحقّ، ولا یقال إنّ سببه أو شرطه السیّد. نعم استحقاقه وحاجته، فبذلک یفید حُسن التعبیر فی بعض تلک الثلاث فی موردٍ دون الآخر وجود اختلافاتٍ فیها فی الجمله.

بیان اختلاف الفقهاء فی جریان الاستصحاب

أقول: بعد الوقوف علی حقیقه الاُمور الأربعه الآنفه، یقتضی المقام التعرّض للخلاف الواقع بین الاعلام حول جریان الاستصحاب فی بعض الأقسام وعدم جریانه فی آخر، فلا بأس بذکر کلام المحقق الخراسانی رحمه الله حیث قال:

(إذا عرفت اختلاف الوضع فی الجعل، فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ما له الدخل فی التکلیف إذا شکّ فی بقائه علی ما کان علیه من الدخل، لعدم

كونه حكماً شرعياً، ولا يترتب عليه أثر شرعى، والتكليف وان كان مترتباً عليه إلاّ أنّه ليس بترتب شرعى، فافهم.

وأنّه لا ـ اشكال فى جريان الاستصحاب فى الوضع المستقلّ بالجعل، حيث أنّه كالتكليف، وكذا ما كان مجعولاً بالتبع، فإنّ أمر وضعه ورفعه بيد الشارع ولو بتبع منشأ إنتزاعه، وعدم تسميه حكماً شرعياً - لو سُلّم - غير ضائر بعد كونه ممّا تناله يد التصرف شرعاً. نعم لا مجال لإستصحابه لإستصحاب سببه ومنشأ إنتزاعه، فافهم) انتهى كلامه(١).

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال حيث أنّ القسم الأول من أقسامه الذى كان له دخلٌ فى ترتب التكليف مثل الدلوك لوجوب صلاه الظهر كيف لا يجرى فيه الإستصحاب مع أنّ مصبّه سببيه السبب لا نفس السبب حتى يقال إنّ ترتب التكليف عليه قهرى كترتب المعلول على العلّه، لوضوح أن السببيه مجعوله باراده الشارع، إذ لولاه لما وجب الظهر عند الدلوك، وهذا المقدار يكفى فى جريان الإستصحاب، مع أنّ أصل التكليف المترتّب عليه إذا كان حكماً شرعياً - أى كان من الحوادث - فهو كافٍ فى صحّه جريانه، ولا ـ نحتاج إلى تصرّف آخر من الشرع فى ترتب ذلك على الدلوك، مضافاً إلى ما عرفت منا سابقاً من الإشكال عليه بأنه إذا لم يكن مجعولاً لا استقلالاً ولا تبعاً لما أمكن عدّه من أقسام الوضع.٨.

١- كفايه الأصول: ج٢ / ٣٠٨.

هذا مع أنه من العجب جعله القسم الثالث الذى هو مجعول بالتبع كالجزئيه من أفراد ما يجرى فيه الإستصحاب، مع أنه لا يُسمّى بالحكم الشرعى كما تنبّه إلى ذلك نفسه الشريفه ثم اعتذر عنه، فإنّ عدم صدق الحكم عليه غير ضائرٍ إذا كان وضعه ورفعه بعد الشارع، وتناله يده فنقول بمثل ذلك فى القسم الأول أيضاً، لأن التكليف المترتّب عليه الدلوك وإن ليس بحكم ولا موضوعٍ ذى حكم، إلاّ أن إثباته ورفعه بيد الشارع، لأنه تكليف قطعاً، ولعلّ لهذه الإشكالات أمر بالفهم فى كلا الموردين.

والتحقيق: الأقوى عندنا هو جريان الاستصحاب فى جميع أقسام الوضع حتّى ولو كان بصوره الإنتزاع كالجزئيه، غايه الأمر جريان الاستصحاب فى الجزئيه منوط بعدم جريان الاستصحاب فى الكلّ والكليّه، لأجل معارضته بأصل آخر وتساقطه، فتصل النوبه إلى استصحاب الجزئيه، وإلاّ فمع جريان الأصل والاستصحاب فى المركّب والكلى الذى يعدّ أصلاً سببيّاً لا تصل النوبه إلى الأصل المسبّبى، لأن ذلك الأصل السببى يرفع الشك عن المسبب كما هو واضح، بل الاستصحاب يجرى فى الأمور الواقعيه التى يتصرّف الشرع فيها بزياده شرط أو نقصانٍ كالطهاره والنجاسه، ففى مثله أيضاً يجرى الاستصحاب كما لا يخفى.

أقول: بعد الوقوف على الأمور الآنفه، يقتضى المقام التنبيه إلى أمور:

التنبيه الأوّل: اشتراط فعليه الشک واليقين

فی أنـه هـل يعتـبر فی صـحه جريـان الاستصـحاب فعليـه الشـک واليقين، أم يكفی فی صـحته وجـود الشـک التقـديری واليقين التقديری؟

والـذی يظهر من ظاهر كلمات القوم من الشـيخ رحمه الله والمحقّق الخراسانی فی كفايته هو التصـريح بالإعتبار، حيث صـرّح فی التنبيه الأـوّل انه يعتبر فعليّه الشـک واليقين فيه، فلـذلک التزم بـأنّه إذا أحـدث متيقناً قبل الصـلاه، ولـم يعرض له الشک قبلها، بل غفل وصَلّی ثم بعد الصلاه عرض له الشک فی أنّه هل كان متطهراً قبل الصلاه أم لا، فإنّه لو كان قد التفت إلی شكّه قبل الصّلاه لكان مقتضـی الاستصـحاب بملاحظه يقينه بالحـدث السابق والشک فی البقاء اللّاحق، هو الحكم بالحدث، إلّا أنّه لم يلتفت إلی حاله إلی أن فرغ من الصلاه فعرض له الشک يحكم بصحه صلاته بواسطه قاعده الفراغ، لحدوث الشک فی الطهاره بعد الصلاه، وان كان فی الحقيقيه والتقدير شاكاً قبل الصـلاه وحينها إلّا أنه لم يلتفت، فإنه يجب الحكم بصـحه صـلاته بواسطه قاعده الفراغ، حيث أنّ القاعده مقدمه علی الاستصحاب الجاری بعد الصلاه التی تيقّن الطهاره بدواً ثم شک فيها بعدها:

أمّا بالتخصـيص، كما عليه المحقق الخراسانی قدس سـره مسـتدلاً عليه بأنّ دليل قاعده الفراغ يُخصّـِص عموم دليل الاستصـحاب الذی يقتضی فساد الصلاه هنا، فيحكم بصحه الصلاه.

أو يكون تقديم القاعده على دليل الاستصحاب من باب الحكومه، كما صرّح بذلك الشيخ الأعظم فى آخر التنبيه الثانى.

أو أنّ القاعـده وارده على الدليل بحسب تفسير صاحب «عنايه الاُصول» للحكومه الوارده فى كلام الشيخ بمعنى الورود، باعتبار أنّ دليـل قاعـده الفراغ يرفع الشـك عن موضوع دليل الاستصـحاب تعبـداً، فلا يبقى له شكٌّ إذ لم يكن دليل الفراغ ناظرٌ لـدليل الاستصحاب حتى يطلّق عليه عنوان الحكومه، بل المقصود منها هو الورود، كما يطلق لفظ الحكومه فى تقديم أصل السببى على الأصل المسببى مع أنه ورود واقعاً لا حكومه.

أقول: لكن الحق هنا مع الشيخ رحمه الله وأنّ الصحيح هو الحكومه لا الورود ولا التخصيص، لأن النظر المعتبر فى الحكومه ليس إلاّـ عنـد العرف والعقلاء عنـد ملاحظتهم كلا الـدليلين معاً لا أن يكون نفس دليل الحاكم ناظراً أو شارحاً للآخر حتى لا يصـح إطلاق الحكومه عليه هنا، وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه.

فلنرجع إلى أصل المطلب ففى الشک الحادث بعـد الصـلاه يحكم بالصـحه لأجل قاعـده الفراغ، هـذا بخلاف ما لو كان الشـک حادثاً قبل الصـلاه، وغفل وصـلى ثم بعـد الصـلاه التفت إلى شـكه، حيث يجب الحكم بفساد الصـلاه، لعدم جريان قاعده الفراغ هنا، لأن هـذا الشک الحادث بعـد الصـلاه كان مسـبوقاً بوجوده قبل الصـلاه، فهو محكومٌ بالمحدثيه لأجل الاستصـحاب، فتكون صلاته فاسده.

هذا إذا قطع بعدم حدوث التطهير بعد الشک فى الطهاره قبل الصلاه، وأمّا لو

احتمل تحقّق الطهاره بعده، لکن حدث الشک فیه بعد الصلاه، کان هنا مجری الحکم بالصحه، لأن حاله لا یکون أسوأ ممّن تیقن بالحدث وغَفَل ثم حدث له الشک بعد الصلاه، حیث یُحکم بالصحه لقاعده الفراغ، فعند الشک فی الطهاره قبل الصلاه کان الحکم بالصحه بالأولویّه.

قال صاحب عنایه الاُصول: إن قاعده الفراغ تحکم بالصحه لمن صار محکوماً بالحدثیه قبل الصلاه ثم غفل وصلّی ثم شک بعد الصلاه فی أنّه تطهر بعد الشک أم لا، فقد حکم رحمه الله فی تعلیقه ذیل کلام الخراسانی من قوله: (فیحکم بفساد صلاته فیما إذا قطع بعدم تطهیره بعد الشک...) - بقوله: (وإلاّ بأن احتمل تطهیر بعد الشک قبل الصلاه، جرت قاعده الفراغ أیضاً، فإنه حین الشک وإن کان محکوماً بالحدث بمقتضی الاستصحاب، ولکن استصحاب الحَدَث لیس بأقوی من القطع بالحدث، فکما أنه إذا قطع بالحدث ثُمّ غفل وصلّی واحتمل بعد الصلاه أنه تطهّر بعد القطع بالحدث قبل الصلاه، صحّت صلاته لقاعده الفراغ، فکذلک فیما إذا استصحب الحدث ثم غَفَل وصلّی واحتمل بعد الصلاه أنه تطهّر بعد استصحاب الحدث قبل الصلاه، صحّت صلاته بطریق أولی) انتهی کلامه(۱).

ربما یتوهم الإشکال علیه: أنه کیف تجری قاعده الفراغ فی فرضه مع صیروره الشک فعلیّاً، وحکم الاستصحاب بلزوم تحصیل التطهیر، حیث یقتضی خروج المورد عن تحت القاعده.۱.

۱- کفایه الاُصول: ج۵ / ۱۲۱.

لكن يمكن أن يُجاب عن هـذا التوهم: بأنّ احتمال تحصـيل التطهير بعد هذا الشك والاستصـحاب، يوجب خروج الشك السابق الموجب للإستصـحاب عن الفعليه والتنجّز، وعليه فالشک الحادث بعد الصلاه ليس هو الشك الموجود فى الاستصحاب الجارى قبل الصلاه، لاحتمال نقضه بواسطه التطهير، فهذا الشک حادث وجديد بالنظر إلى احتمال التطهير بعد الاستصحاب، وعليه تكون القاعـده جاريه دون اشـكال، والمثال الـذى ذكره المحقّق الخراسانى كان لأجل الفرق بين فعليه الشک وعدم فعليته، حيث تظهر ثمرته من خلال فى جريان قاعده الفراغ وعدمه، كما عليه الشيخ الأنصارى قدس سره أيضاً.

إلاّـ صاحب «الكفايه» زاد شـرطاً آخر، وهو لزوم فعليه اليقين، لكن لم يـذكر له مثالاً، ويمكن أن نمثّل له بأن اليقين التقـديرى لا ينفع، كما إذا شك فى الجنابه عنـد الزوال، وأجرى البرائه عنها وصلّى، ثم وجـد فى ثوبه نجاسه وتيقن أنه قد أجنب عند الفجر، لكن احتمل الغُسل بعـد الفجر، صـحّت صـلاته لقاعـده الفراغ، لأنّه قبل الصـلاه وإن شک فى الجنابه وبـذلک تحقق أحد ركنى الاستصـحاب، لكن لم يتيقن الجنـابه السـابقه ليستصـحبها وتبطل صـلاته، وإن كان بحيث لو رأى المنىّ فى ثوبه تيقّن بها وجرى استصحابها وبطلت صلاته شرعاً، فتأمل جداً.

أقول: هـذا ولكن قد يتوهم بأن الشک المتعلق بالجنابه عند الزوال هل هو الجنابه السابقه التى تيقن بوجودها بعد رؤيه المنى بعد صلاته، أو أنّها جنابه اُخرى غير الجنابه السابقه؟

فإن فرض كونها غيرها، فبالنسبه إلى الجنابه السابقه لا يكون الاستصحاب

غير جارياً لا لأجل عـدم فعليه اليقين فقط، بل لعـدم فعليه الشك واليقين كليهما، فجعل العله لعدم جريان الاستصـحاب هنا بعدم فعليّه الشك، لم يكن دعوى مجازفه، وإن لم يكن اليقين أيضاً فعلياً، لكنه يكفى فى إنتفاء جريانه إنتفاء أحد ركنيه.

وإن كانت الجنابه المشكوكه هى الجنابه التى تيقن بعد ذلك رؤيه المنى فى ثوبه، فالشك حينئذٍ وإن كان فعلياً عند الزوال دون اليقين، إلّا أن الصـلاه تكون محكومه بالصـحّه لأجل وجود استصـحاب عـدم تحقق الحَدَث، لأنه كان متيقناً بالطهاره قبل ذلك، ثم شكّ فى الجنابه بعده، فاستصحاب عدم الحدث حاكمٌ بعدم بطلان الصلاه المأتى بها، فلا وجه للحكم بالصّحه لقاعده الفراغ المعارضه مع ما يـدل ويقتضـى البطلان، كما أنّ الأمر كـذلك لولا قاعده الفراغ الجاريه كما مرّ ذكره فى المثال السابق فى عدم فعليه الشك قبل الصلاه، هذا.

وفيه: هـذا التوهم لا يضـرّ بالمطلوب، لوضوح أن الـدليل لعدم جريان استصـحاب الجنابه المحتمله السابقه ليس لأجل عدم فعليه الشك فيها، بل لأجل عدم فعليه يقينها، لوضوح أنه لو التفت إلى وجود المنى فى ثوبه عند الزوال كان مقتضـى الاستصحاب هو الجنابه والحكم ببطلان الصلاه، فالمثال لعدم فعليه اليقين صحيحٌ.

أللّهم إلّا أن لا يعتبر فى الاستصـحاب ألّا يكون فى السابق يقينٌ بوجوده، ولعلّ الشـيخ قـدس سـره لأجل ذلك لم يعتبر فيه فعليه اليقين، كمـا اعترض المحقق الخمينى على صاحب «الكفايه» فى الرسائل، وحيث أن هـذا الإشـكال متوجّه على مختاره رحمه الله فى التنبيه الثانى فالأولى تأخيره إلى موضعه فى التنبيه الثانى.

***

التنبيه الثانی: اشتراط احراز ثبوت المستصحب

ویدور البحث فی المقام عن أنّه هل یعتبر فی صحه جریان الاستصحاب احراز ثبوت المستصحب حتی یحکم بالبقاء، أم یکفی فی صحته والحکم بالبقاء الحکم ببقائه علی تقدیر ثبوت المستصحب حتی مع عدم احرازه بالفعل؟

ففی «الکفایه» وجهان:

من جههٍ یعتبر إحراز الثبوت، إذ کیف یمکن الحکم بالبقاء مع عدم احرازه، لأنّه لا یقین بل ولا شک فإنّه علی تقدیر لم یثبت، فلا یمکن إجراء الاستصحاب.

ومن ناحیه اُخری اعتبار الیقین إنّما هو لأجل أن التعبّد والتنزیل شرعاً إنّما هو فی البقاء لا الحدوث، والثبوت، فیکفی الشک فیه علی تقدیر الثبوت، فیتعبّد به علی هذا التقدیر، فیترتب علیه الأثر فعلاً فیما کان هناک أثر، وهذا هو الأظهر.

ثم قال رحمه الله : (وبه یمکن أن یذبّ عمّا فی استصحاب الأحکام التی قامت الأمارات المعتبره علی مجرد الثبوت فیها، وقد شُک فی بقائها علی تقدیر ثبوتها، من الاشکال بأنه لا یقین بالحکم الواقعی، ولا یکون هناک حکمٌ آخر فعلی، بناءً علی ما هو التحقیق من أن قضیه حجیه الأماره لیست إلاّ تنجز التکالیف مع الإصابه، والعُذر مع المخالفه، کما هو قضیه الحجه المعتبره عقلاً کالقطع والظن فی حال الإنسداد علی الحکومه، لا إنشاء أحکام فعلیه شرعیه ظاهریه کما هو ظاهر الأصحاب.

ووجه الـذّب بـذلك: أنّ الحكم الواقعی الـذی هو مؤدّی الطریق حینئـذٍ محکوم بالبقاء، فتکون الحجّه علی ثبوته حجّه علی بقائه تعبـداً للملازمه بینه وبین ثبوته واقعاً... والیقین الـذی أُخـذ فی أخبار الباب أخـذ کشـفاً عن الواقع ومرأتاً لثبوته لیکون التعبـد فی بقـائه، فأخـذ الیقین لیس لأجـل الثبوت بـل لأجـل التعبـد بالبقاء وهـذا موجود فی ما قامت الحجه علی ثبوته لأجل التعبـد ببقائه، فافهم) انتهی کلامه(۱).

أقول: لعلّ الأمر بالتأمّل إشاره إلی أنّه حسب مقتضـی کلامه هنا یکون أحـد الیقین فی لسان أخبار الاستصـحاب بما هو کاشـف عن الواقع لا ـ بمـا هو صـفه خـاصه، فحینئـذٍ تقوم الحجّه مقـام هـذا الیقین، فکما أن الیقین إذا تعلّق بالمستصـحب یوجب الحکم بالبقاء لدی الشک فی بقائه، هکذا إذا أحرز بالحجّه وقد شک فی بقائه فیبنی علی بقائه.

ویرد علیه أولاً ـ: أنّ هـذا التوجیه قـد لا ـ یتنـاسب مختـاره فی بحث القطع، حیث أنکر قیـام الحجه والأمـارات مقام القطع إذا أُخذ موضوعاً بما هو کاشف، کما أنّها لا تقوم مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو صفه. وعلیه فکیف التزم هنا بقیام الحجّه مقامه بما هو کاشف عن الواقع، وهل هذا إلّا رجوعٌ عمّا اختاره سابقاً؟! فلعلّه لذلک أمر أخیراً بالتفهّم بقوله: فافهم. .

۱- کفایه الأُصول: ص ۴۰۴ – ۴۰۵ طبعه آل البیت علیهم السلام .

وأمّا الإشكال الثانی: الذی یرد علیه هو الذی ذکره المحقّق الخمینی فی کتابه بأن ظاهر مقتضی کلام المحقق الخراسانی فی التنبیه الأوّل، هو اعتبار فعلیه الیقین والشک فی الاستصحاب بما أنهما أخذا موضوعاً ورکناً فیه، فمع عدم فعلیه أحدهما لا یمکن إجراء الاستصحاب، مع أن مقتضی صدر کلامه فی التنبیه الثانی، عدم لزوم فعلیه الیقین فی المستصحب، وعدم الحاجه إلی إحرازه، بل یکفی فی صحّه جریانه مجرد الشک فی البقاء علی تقدیر ثبوت المستصحب ولولم یحرزه، مع أن مقتضی ذیل کلامه فی التنبیه الثانی هو کفایه وجود الملازمه بین الشک فی البقاء مع ثبوته علی تقدیر، أی یکفی وجود الملازمه بین الکون السابق وبقائه من دون لزوم فعلیه الشک والیقین، ولا- أقلّ من نفی اعتبار فعلیته الثانی حتی ترجع نتیجته إلی مختار الشیخ فیقع التهافت بین کلامه فی التنبیهین.

أقول: لکن الأولی والأحسن فی الجواب أن یقال:

إنّ المعتبر فی الاستصحاب فعلیه الشک والیقین لا- الیقین بما هو صفه خاصه، بل المراد من الیقین هنا هو الأعم من الیقین الوجدانی أو التنزیلی الذی کان حاصلاً بقیام الطرق والأمارات، إذ ما قامت الحجه علی وجوبه أیضاً یقین لا یقین وجدانی، بل یقین تعبدی تنزیلی، أی یقین بالحجّه، وهذا المقدار یکفی فی صحه جریان الاستصحاب، فلا- یلزم التهافت بین کلامیه فی الموردین.

نعم، نقول عن الإشکال الذی أورده وعدّه رجوعاً عن کلامه بعدم قیام الأماره مقام القطع بأننا نعتقد بالقیام ولا إشکال فیه، لأن الیقین الذی لا تقوم

الحجّه مقامه هو اليقين الوجدانى، وأمّا الذى يمكن إثباته بالطرق والأمارات هو الأعم من الوجدانى والتعبدى، ومثل هذا اليقين هو المراد من قوله: «لا تنقض اليقين بالشک» وفى مثله يصح أن لا يشترط فى الاستصحاب إحراز ثبوت المستصحب بالإحراز الوجدانى، لأنّه لا ينافى لزوم فعليه اليقين أى الأعم منه، فلا تهافت بين كلاميه، ولا رجوع عن مختاره فى باب القطع كما لا يخفى.

وخلاصه الكلام: ظهر ممّا ذكرنا بأن دليل «لا تنقض اليقين بالشک» كما يشمل من كان متيقناً بحكم جميع أقسامه فى زمان سابق بيقين وجدانى، فكذلک يشمل من قامت عنده حجه على ثبوت حكم من إيجابى أو تحريمى أو عدم حكم بكلا قسميه فى زمان سابق، فشکّ فى بقائه، فإنّ له أن يستصحب مطلقاً بلا فرق فى ذلک بين أن نقول بأن معنى حجيه الأمارات والطرق هو تتميم الكشف للواقع والتوسعه فيه، كما عليه المحقّق النائينى والعراقى، أو بمعنى تنزيل المؤدّى منزله الواقع كما عليه بعض آخر، أو بمعنى جعل الحجيه من دون وجود حكم أصلا كما عليه المحقّق الخراسانى قدس سره ، لما قد عرفت فى تضاعيف كلماتنا بأن المراد من اليقين الوارد فى الأحكام والاستصحابات ليس هو الوجدانى منه، بل المراد هو وجود الحجيه والقطع بها كما ورد فى الحديث: «إذا علمت نجاسه شیء فلا تُصلّ فيه» فإنّه ليس المراد من العلم المذكور فى هذا الخبر خصوص الوجدانى الذى لا يشک فيه المشكک، بل المراد ما قام عليه الحجّه، فلو قامت البينه على نجاسه الثوب لا يجوز الصلاه معه، مع أنه لا يكون له علم وجدانى. فاذن فما قامت

الأماره علیه هو علمٌ ویقین تعبداً - بأیّ معنی أُخذ فی معنی الأماره من المسالک الموجوده فیها - والاستصحاب فیها جاریه بلا إشکال، کما أن الیقین الذی یکون ناقضاً، یکون حکمه کحکم المتیقن المنقوض، یعنی إذا جری الاستصحاب فی حکمٍ من الأحکام فلابد من العمل، به إلاّ أن ینقضه یقینٌ مثله، وهو أیضاً حجّه اُخری، مثل قیام الأماره علی خلاف مفاد الاستصحاب، فتتقدم الأماره علی خلاف مفاد الاستصحاب، وتقدم الأماره علیه لا یعدّ نقضاً بالشک، بل هو نقض للیقین بالیقین، نظیر ما لو نقضه بیقین وجدانی، ولذلک تکون الصور المتصوره فی الیقین - ناقضاً ومنقوضاً - بلحاظ الیقین الوجدانی والتعبّدی إلی أربعه، لأنه:

قد یکون المنقوض وجدانیاً والناقض کذلک، وقد یکون کلاهما تعبّدیاً، وقد یکونا متخالفین.

کما لا فرق فیما ذکرنا بین جعل الیقین فی «لا تنقض الیقین بالشک» بصورته العنوانیه کما علیه المحقق العراقی، أو بصورته المرآتیه الکاشفه عن المتیقن کما عن بعض آخر.

کما أنه لا تأثیر فیما قلنا بین:

أن یوجب ذلک کون تقدّم الأماره علی الاستصحاب بصوره الورود، کما کان الحال کذلک بالنظر إلی الیقین الوجدانی.

أو أن یکون تقدمها علیه بصوره الحکومه، کما علیه الأکثر، بل هو الحقّ، إذ من المعلوم أنا لم نتعهّد بحفظ ذلک فی تمام الموارد، إذ ربما یکون مقتضی التقدیم

بلسان الشرع هو الورود وقد يكون بلسان الحكومه، فهو ثابت بحسب المبنى والمختار فى الإستظهار من الدليل الوارد فى الإستصحاب والدليل الوارد فى اعتبار الأماره والطرق.

وأخيراً أقول: إذا عرفت واحطت بما أبلغناك، تعرف أنّ ما أتعب نفسه به بعض الأعاظم - وهو المحقق العراقى قدس سره فى نهايته - ، وخلاصه: (إنّه رحمه الله فرّق بين تقديم الأماره على الاستصحاب أو إمكان جعل اليقين حتّى بالأماره موضوعاً لجريان الاستصحاب بين المسالك، وشرح ذلك ببيان طويل، واختار إمكان التوسعه على مبنى الكاشفيه والطريقيه فى الأمارات كما هو مختاره، حيث يصير يقينه حينئذٍ يقيناً تعبدياً قائماً مقام اليقين الوجدانى فيصح جعله ناقضاً أو منقوضاً، بخلاف المسلكين الآخرين حيث إنّه على مسلك تنزيل المؤدّى لو جعل اليقين فى «لا تنقض» مرآتاً للمتيقن، ليكون المحرك الفعلى على حرمه النقض هو نفس الأماره لا حديث «لا تنقض» لما صحّ تطبيق الاستصحاب على المورد، كما يشكل الأمر حينئذٍ أيضاً كون تقديم الأماره على الاستصحاب بمناط الحكومه.

وان جعل اليقين فى «لا تنقض» عنوانياً بلا نظرٍ إلى المتيقن، أشكل الاكتفاء بالأماره السابقه فى حجيه الاستصحاب، نظراً إلى انتفاء الكاشف، وعدم تحقق اليقين لا وجداناً ولا تعبداً.

وأشكل منه على المسلك الآخر، هو أنّ الأماره تفيد جعل الحجّيه من المنجزيه والمعذريه، لوضوح أنه على فرض كون اليقين بصوره المرأتيه، قام

الشک الوجـدانی فی کون لمؤدّی الأماره هو الواقع، وعـدم تکفل الأماره -علی الفرض - تنزیل المؤدی منزله الواقع، فلا یکون دلیل حرمه النقض متوجهاً حینئـذٍ للمکلف. وأمّا علی فرض کون الیقین بصوره العنوانیه، یکون الإشـکال أوضح، إذ حینئذٍ یقطع بعدم توجیه المکلّف بالتکلیف بحرمه النقض فی الواقع ونفس الأمر، إلی آخر ما قاله رحمه الله انتهی ملخّص کلامه(۱).

والجواب: قد عرفت تفصـیلاً عدم تأثیر إختلاف المبانی والمسالک المذکوره فیما هو المهم فی المسـئله، وأنّ الأماره قائمه مقام الیقین ناقضاً ومنقوضاً بلا إشکال فی ذلک فلا نعید، واللّه العالم.

*** ۶.

۱- نهایه الأفکار: ج۴ / ۱۰۶.

حکم ثبوت المستصحب بالاُصول المحرزه

البحث فی المقام عن أنّه هل یصحّ قیام المستصحب بواسطه الاُصول المحرزه مقام الإحراز الوجدانی، وکفایه الحکم بالبقاء تعبداً أم لا یکفی إلّا من خلال احراز ثبوت المستصحب بالوجدان أو الأماره.

والذی یظهر من صریح بدایه کلام المحقق العراقی هو قیامه مقامه قال رحمه الله :

(التنبیه الثانی: لا فرق فی صحه الاستصحاب بین أن یکون المستصحب محرزاً بالیقین الوجدانی أو بغیره من الطرق والأمارات، بل الاُصول المحرزه أیضاً کالاستصحاب).

إلّا انه رجع عن ذلک فی آخر کلامه.

أقول: ولعلّ المثال الذی یناسب ذلک هو أنه لو کان المکلف متیقناً بالطهاره ثم شک فی بقائها، فاستصحب بقائها والحکم بعدم حدوث حدث البول أو الریح مثلاً ـ یجعله متطهراً بالاستصحاب بحیث یجوز له الدخول فی الصلاه ومسّ القرآن، وحینئذٍ لو عرض له شک آخر لأجل حدوث النوم له بعد ذلک، فأراد إجراء الاستصحاب بعده باعتبار أنه کان متطهراً بسبب الاستصحاب السابق، فکان ثبوت المستصحب له محرزاً، والآن یشک فی بقائه فیصحّ حینئذٍ الحکم ببقاء الاستصحاب.

وأمّا لو اعتبرنا فی صحه جریان الاستصحاب ثبوت المستصحب وإحرازه بالیقین أو کالیقین بمثل الأماره، ففی المثال المفروض لا یجری الاستصحاب، ولا

مجال للحكم بالبقاء.

والظاهر فإنّ المراد من اليقين اللازم والضرورى لصحه جريان الاستصحاب، هو اليقين بوجود الحجّه على المتعلق، وهو الحقّ لأن الاستصحاب الثابت بدليل «لا تنقض اليقين بالشک» حجّه للمكلف، ويترتب عليه الآثار من الصلاه ومسّ القرآن وغيرهما ومن هذا الغير إمكان إستصحابه ثانياً للشک الطارى الثانى، إذ يصدق عليه أنه كان متيقناً بالطهاره تعبداً، فيصحّ له حينئذٍ الحكم بالبقاء.

هذا، مع إمكان أن يقال بإمكان جريان الاستصحاب هنا ثانياً حتى إذا لم يكن المستصحب ثابتاً بالأُصول المحرزه، وذلك لأنّه يصح استصحاب الحاله الأولى حيث أثبت من خلال الاستصحاب تحقق اليقين الوجدانى بالطهاره الذى كان له ثابتاً إلى حين عروض الشک عليه ثانياً، فيحكم ببقاء طهارته بعد عروض الشک ثانياً بواسطه احتمال عروض النوم وغيره من سائر الأحداث، ففى مثل ذلک لا تأثير مهمّ فى تجويز إجراء الاستصحاب فى المستصحب الثابت بالأُصول المحرزه وعدم تجويزه، كما لا يخفى.

بل نظريه قال المحقق العراقى: التزم رحمه الله بأنّه لا مجال فى المقام لجريان الاستصحاب الثانى، لأنّ ناقضٌ الاستصحاب الأول ليس إلّا اليقين بالخلاف ولم يحصل له، وعليه فالاستصحاب الأول باقٍ بحاله.

وليس مقصوده شرطيه اليقين بالخلاف فى جريان الاستصحاب الثانى، لوضوح أنّ زياده قوله عليه السلام : «بل انقضه بيقين آخر» غير موجوده فى كل الأخبار،

مضافاً إلى أنه لم يلتزم به أحدٌ، وعليه فمراده رحمه الله هو ما ذكرنا من أن حكم استصحاب الأول باقٍ، ومع بقائه لا وجه لإجراء استصحابٍ آخر حتى نبحث عن أنه هل يجوز احراز ثبوت المستصحب بالأخول المحرزه أم لا.

وبالجمله: لم تكن الاُصول المحرزه كالاستصحاب وقاعده اليقين كافيه كذلك مع كون نظرها إلى الواقع، ففى الأصول غير المحرزه مثل أصاله الحليه أو الطهاره - سواءٌ قلنا بأنه حكم ظاهرى أو ليس بحكم بل هو المنجزيه والمعذريه - يكون بطريق أولى، خصوصاً على القول بالحكم الظاهرى فى ظرف الشك، فيكون حينئذٍ هو القطع ببقاء الحكم الظاهرى عند الشك، فلا يبقى شك حتى يستصحب، والثابت أن الشك يعدّ أحد أركان الاستصحاب.

وخلاصه الكلام: ثبت من جميع ما ذكرنا أن الاستصحاب لا يجرى إلاّ فيما إذا كان اليقين والشك فعلياً، وهذا غير متحقق إلاّ فى اليقين الوجدانى أو التعبدى بالأماره كما لا يخفى.

نظريه المحقق الخوئى: فقد تعرّض رحمه الله لمسأله شرطيه اعتبار فعليّه اليقين والشك فى التنبيه الثانى، ثم نقل الفرعين اللّذين ذكرناهما عن الشيخ وصاحب «الكفايه» من متفرعات اعتبار الفعليه للشک، حيث حكم بصحه الصلاه لمن كان مُحدِثا وغَفَل وصلّى ثم شك بعد الفراغ بناءً على عدم جريان استصحاب الحدث فى حقّه حال الصلاه الفعليه، بل حكم بالصحه استناداً إلى قاعده الفراغ، وهذا بخلاف ما لو التفت أولاً وشك ثُمّ غفل، حيث حكم ببطلان الصلاه لجريان

استصحاب الحدث فی حقّه الحاکم ببطلانها:

فأورد علیه: بأن فی کلا فرعیه نظرٌ:

أمّا فی الأوّل: فلأن قاعده الفراغ لا یخلو حالها:

١- إما أن تکون من الأمارات العقلائیه کما هو الظاهر، لأن من کان فی مقام الامتثال لا یترک الجزء أو الشرط إلّا سهواً أو غفلهً وهما مخالفان للأصل والأصل عدم السهو والغفله، لأن مقتضی طبیعه الإنسان هو التنبیه فی حال العمل، کما هو مشاهدفی الاُمور العادیه، فالفراغ عن العمل أماره کاشفه نوعاً عن عدم وقوع الغفله والسهو، ویؤیّد هذا الظهور العقلائی قوله علیه السلام : (هو حین یتوضّأ اذکر منه حین یشک)، وکذا قوله علیه السلام فی صحیحه محمد بن مسلم الوارده فی الشک فی عدد رکعات الصلاه بعد الصلاه والفراغ: (أو کان حین انصرف أقرب إلی الحق منه بعد ذلک).

فعلیه لا مجال للأخذ بالقاعده مع العلم بالغفله، کما هو المفروض، فعدم جریان الاستصحاب فی حال الغفله ثابت لا نقاش فیه لعدم الشک الفعلی، إلّا أنه لا مانع من جریان الاستصحاب بعد الصلاه حتی بالنسبه إلی الصلاه التی أتی بها، لإختصاص قاعده الفراغ بصوره عدم العلم بالغفله، فلا تجری فی المقام حتی تکون حاکمه أو مخصصه له ولأجل هذا الإختصاص لا تجری القاعده أیضاً فیما لو شک فی صحه العمل بعد الفراغ عنه، مع العلم بکیفیه وقوع العمل والشک فی إنطباقه علی الواقع، کما إذا شک بعد الوضوء فی أنه توضّأ بالماء أو بمائع آخر، مع علمه بأنه توضأ بهذا المایع الموجود، لکنه لا یدری أنه ماء أو مائع آخر، فحینئذٍ لا

مجال للحكم بصحه الوضوء اعتماداً على قاعده الفراغ، لعدم كون إحتمال البطلان مستنداً إلى الغفله، بل مستندٌ إلى عدم المصادفه مع الماء.

۲- وأمّا أن تكون القاعده من الاُصول التعبديه الشرعيه، وعدم إختصاصها بموارد إحتمال الغفله، لإطلاق بعض النصوص الداله على أنّ: «ما مضى فامضه» كما هو فتكون القاعده حاكمه على الاستصحاب، ولو قلنا بعدم اعتبار الشک الفعلی فی الاستصحاب، إذ لا إختصاص لحكومه القاعده على الاستصحاب الجارى بعد الصلاه، بل تكون حاكمه على الاستصحاب الجارى قبل الصلاه أيضاً.

وأما الفرع الثانى: ففيه أنّ بطلان الصلاه فى الفرض ثابت لا خلاف فيه، لكنه غير مستند إلى جريان الاستصحاب قبل الصلاه، بل استناده إلى عدم جريان قاعده الفراغ فى نفسها، لإختصاصها بما إذا حدث الشک بعد الفراغ، وهذا الشک الموجود بعد الفراغ هو عين الشک الموجود قبل الصلاه، كأنّه متحدٌ معه، وان كان غيره بالدقه العقليه.

ومع قطع النظر عمّا ذكرناه، فإنّ الاستصحاب الجارى قبل الصلاه لا يقتضى البطلان، لأنه بعد الالتفات وتحقّق الشک عرضت له الغفله ثانياً على الفرض، ومن المعلوم أنه بمجرد عروض الغفله لا يجرى الاستصحاب، لأنه كما يعتبر فى الاستصحاب اليقين والشک حدوثًا، كذلک يعتبران بقاءً، فمادام له الشک يكون محدثاً بالحدث الاستصحابى، وبمجرد الغفله وطرّو النسيان يسقط الاستصحاب، فلا يكون محدثاً بالحدث الاستصحابى.

فطهر مما ذكرناه انـدفاع ما ذكره صاحب «الكفايه» من تعليل البطلان بأنه دخل فى الصـلاه مُحـدثاً بالحَدَث لاستصـحابى، فإنّه لا استصحاب حين الدخول فى الصلاه لكونه غافلاً، فينتفى الاستصحاب بإنتفاء موضوعه، وهو الشك الفعلى.

انتهى ملخص كلامه فى «مصباح الاُصول»(۱).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه أوّلاً:

إنّ قاعده الفراغ سواءً قلنا أنها أماره نوعيه عقلائيه متخذه من أصاله عدم الغفله والسهو، أو أنها أصل تعبّدى شرعى، فالمقام ليس مقام البحث عنـد، وأمرها موكول إلى محل بحثه، وإنّما الإشكال وارد على فرض كون القاعـده من الأمارات، حيث أنه كيف لا تجرى فى المقام مع ان الغفله المعلومه قبل الصـلاه كانت متعلقه بكونه محدثاً، أى بعد ما تحقّق من حدثه غَفَل عنه، وأمّا بالنسبه إلى تحصـيل الطهاره بعده فالأمر مجهول له، أى لا يدرى هل قام بتحصيل الطهاره حتى تكون صلاته مع الطهاره، أم لا، ولذلك فحكم جريـان القاعـده على حسب النوع يكون لمن كـان فى مقام الإمتثال وعلم أنّ الطهاره حاصـله وصـلّى ثم شك فعليه عـدم الاعتناء بإحتمال الغفله، وإلاّ لو علم غفلته عن الطهاره، وعلم تركه لها، فلا معنى حينئـذٍ للشك فى حصولها بعـد الصـلاه، لأن مع علمه بالغفله عن الإتيان بالطهاره يكون عالماً بتركها فى الجمله، وليس الشك الحادث بعد الصلاه من قبيل۱.

۱- مصباح الاُصول: ج۳ / ۹۱.

الشک الساری حتی تکون من مصادیق قاعده الیقین، بل الشکّ المقدّر لیس إلّا أنه لیس فی خاطره تحقّق الشک قبل الصلاه، ولم یعلم أنّه هل أتی بالطهاره مع الغفله عن الحدث أم لا، وحینئذٍ تجری قاعده الفراغ وتحکم بأنه قد أتی بها کما لا یخفی، وعلیه فالحق یکون مع الشیخ الأعظم وصاحب «الکفایه» قدس سره .

ثانیاً: کما یرد علیه من حکمه بعدم جریان القاعده فی مثل الوضوء الذی یشک أنه قد توضأ بالماء أو بمائع آخر مردّدٍ بینهما، مع علمه بأنه قد توضأ بهذا المائع الموجود فی الخارج، فإن شکّه حینئذٍ أیضاً مستند إلی إحتمال الغفله من جهه تحصیل شرط حصول الطهاره، وهو کون المائع ماءاً، حیث یشک فی رعایته الشرط المذکور وعدمها، فلا یدری هل راعی ذلک بأن یکون المائع ماءً حال الوضوء أم لا، فقاعده الفراغ حینئذٍ تحکم بأنه لم یکن غافلاً، وأتی بما هو شرط شرعی حین الامتثال.

نعم، یمکن أن یوجّه الإشکال من جهه اُخری، وهو إختصاص جریان قاعده الفراغ بخصوص الصلاه، دون غیرها کما احتمله بعض المحققین، وحینئذٍ لا ـ مجال لجریانها فی المورد، ولابدّ من الحکم بالإعاده لأجل قاعده الإشتغال، لعدم حصول العلم بالبراءه لو صلّی مع هذا الوضوء المشکوک مائیته، لکن هذا أمر آخر غیر مرتبط بما نحن بصدده.

هذا کله علی تقدیر کون القاعده من الأمارات.

وأمّا علی القول بکونها من الاُصول: فإنّه وإن صحّ جریان القاعده

وحکومتها على الاستصحاب، لکن الکلام حینئذٍ من جهه أنّه لولا القاعده هل تکون الصلاه باطله من جهه جریان الاستصحاب وعدمه، فإن قلنا إنّه مبنیٌّ على ذلک بأنه إن اعتبر الفعلیه فی الشک فیه، فلا یحکم ببطلانها بالاستصحاب، حتى ولو کانت باطله بواسطه أصلٍ آخر مثل قاعده الاشتغال، هذا بخلاف ما لولم نعتبر، وقلنا بجریان الاستصحاب ولو بالشک التقدیری، فیحکم بالبطلان هنا بالاستصحاب لولا حکومه القاعده، وهذا المقدار یکفی فی وجه الافتراق کما لا یخفى.

هذا کله بالنسبه إلى الفرع الأوّل.

وأمّا ما یرد علیه رحمه الله بالنسبه إلى الفرع الثانی: - وهو أنّ الشک فی الطهاره إذا حدث قبل أداء الصلاه، کان بطلانها لأجل عدم جریان القاعده، لا کونه صلى مع الحدث الاستصحابی، لعدم وجوده بواسطه غفلته حال الصلاه - هو أنه لا یعتبر فی حجیّه الاستصحاب الإلتفات والشک دائماً، بل حتى بعد الإلتفات وحصول الشک وإجراء الاستصحاب یکفی فی ترتب الآثار ولو کان غافلاً حال ترتیب الآثار، لوضوح أنّ من صلّى باستصحاب الطهاره، تکون صلاته صحیحه حتى ولولم یلتفت إلى استصحابه حال الصلاه، بل ویمکن أن یکون حکمه کذلک فیما لو التفت لکان شاکاً ومستصحباً للطهاره، وهذا کافٍ فی صحه الصلاه، والحکم بالبطلان أیضاً کذلک، لأنّ السبب لعدم جریان القاعده هنا لیس إلاّ حدوث الشک قبل الصلاه، الموجب لجریان الاستصحاب مما یقتضی الحکم بالبطلان لعدم جریان القاعده، وعلیه فما فاعتراضه رحمه الله على لیس بتمام، واللّه العالم.

***

الاستصحاب الاستقبالی

ثبت مما ذکرنا لزوم فعلیه الیقین والشک فی صحه جریان الاستصحاب، ولکن لابد من الاشاره إلی أنّه لا فرق فی صحه جریانه:

بین أن یکون الیقین سابقاً والمشکوک فعلیاً کما هو الغالب فی موارد فی جریان الاستصحاب، وهو مثل ما لو علمنا بعداله زید سابقاً وشککنا فی بقائها فعلاً.

أو یکون المتیقن فعلیاً والمشکوک فیه إستقبالیاً، کما إذا علمنا بعداله زید الیوم، وشکّکنا فی بقائها إلی الغد مثلًا، ویسمی هذا الاستصحاب الإستقبالی، فإنّ مورد بعض أدله الاستصحاب هو القسم الأول لما ورد فیها من قوله علیه السلام : «لأنک کنت علی یقین من طهارتک» حیث یفهم أنه کان المتیقن سابقاً والشک فعلیاً، إلاّ ـ أن عموم التعلیل الوارد فی سائر الأدله مثل قوله: «إن الیقین لا ینتقض بالشک بل انقضه بیقین مثله» یفید أن المناط فی جریان الاستصحاب هو عدم نقض الیقین بالشک، سواءٌ کان الشک فعلیاً أو إستقبالیاً، فلذلک قلنا بعدم الفرق فی صحه جریانه بین القسمین.

نعم، الذی ینبغی أن نشیر إلیه هو أن ملاک صحه جریان الاستصحاب لیس إلاّ لأجل ترتیب ثمره عملیه فعلیه فی المستصحب، وهذه الثمره مترتبه کثیراً فیما إذا کان المتیقن سابقاً والشک فعلیاً حالیاً، کما هو الحال فی کثیرٍ من الاستصحابات فی الأحکام أو الموضوعات حیث أن الأثر مترتب من الحکم للحکم بالبقاء حال کون الشک فعلیاً حالیاً، وهذا بخلاف القسم الثانی، وهو ما لو

كـان الشك اسـتقبالياً والمتيقن واليقين حالياً، مثل عـداله زيـد بالنسـبه إلى الغـد حيث لا يترتب عليه الأثر حال إجرائه، وهو حال كون المتيقن حالياً، والشك بالنسـبه إلى يوم القادم إن ترتب عليه الأثر كان فى ذلك اليوم لا فى الآن، فلا أثر للاستصحاب فعلًا حتى يجرى، وعليه فالشرط الأول لجريانه هو فرض وجود الأثر الشرعى على جريان الاستصحاب فعلًا.

البحث عن جواز البدار وعدمه

قـد يقـال: إنّه من جمله تلك الموارد مسأله جواز البـدار لـذوى الاعـذار، فمن كان عاجزاً عن بعض الأجزاء أو الشـرائط فى أول الوقت – كما لو كان عاجزاً عن القيام فى الصـلاه مثلًا فى أوّل الوقت – فهل يجوز له الإتيان بها جالساً بدل القيام أم لا؟، وهكذا إذا كان عاجزاً عن الطهاره بالماء فى أوّل الوقت فهل يجوز البدار بالإتيان بالتيمم بدل الوضوء والغُسل أم لا؟

أقول: للمكلّف بالنظر إلى ذاته له حالاته مختلفه:

تاره: يعلم ببقاء العـذر إلى آخر الوقت ولا يرجى الزوال أصـلًا، فلا إشـكال حينئـذٍ فى جوازه لأن المكلف حينئذٍ مخاطب بإتيان عمل فاقد لذلك الجزء أو شـرط، وهو مخيّر فى الإتيان بذلك العمل بين أفراده العرضـيه أو الطوليه، لأنه فى أىّ وقتٍ جاء به لم يكن مكلفاً إلّا بالفاقد.

واُخرى: يعلم بـالزوال فى آخره، ففى ذلـك لاـ يجوز البـدار، بـل يجب عليه الإنتظـار والتـأخير لأنه ليس مأموراً بإتيان العمل فى خصوص أول الوقت حتى

ينتقل إلى البـدل منه، بل هو مأمور بطبيعى العمل، فليس له الإنتقال إلى البـدل إلّا بعـد تعذر جميع أفراد المبدل منه، والمفروض هنـا خلافه، إلاّ ـ فى التيمم حيث ذهب بعض الفقهاء فيه إلى جواز البـدار حتى مع العلم بالزوال، وهو كما عن السيّد فى «العروه» حيث أفتى بـالجواز فيه، ولعلّه كـان لأجـل بعض النصوص التى وردت بجواز التيمم فى أول الوقت بـدل الوضوء أو الغُسـل، مع إمكان وجود رجاء الزوال فى آخر الوقت، وتحقيقه موكول إلى محلّه فى الفقه.

هذا بخلاف سائر الأعذار والبدل الإضطرارى حيث لا يجوز البدار مع العلم بالزوال فى آخر الوقت.

وأمّـا فى صوره الشك فى الزوال مع كونه عاجزاً فى أوّل الوقت، حيث أنه إذا شك فى بقاء العـذر إلى آخر الوقت فإنّ مقتضـى الحكم الأولى هو عـدم الجواز لأجل أنه لا علم له ببقاء العـذر، فلا يتعين له بكونه مأموراً بالبـدل، إلّا ان يقال بإجراء استصـحاب بقاء العـذر إلى آخر الوقت، وترتب الأثر الشـرعى عليه وهو جوار البـدار، لأن اليقين التعبـدى هنا كاليقين الوجدانى، فكما يجوز فى الثـانى البـدار، كـذلك هكـذا يجوز فى الأـول، فـإذا أتى بالعمـل الفاقـد ولم يظهر الخلاـف كـان العمل كافياً صـحيحاً، وان انكشف الخلاـف تكون صـحه العمـل وكفايته مبنياً على القول باجزاء الإمتثال الأمر الظاهرى عن الأمر الواقعى، فإن قلنا بالإجزاء تصحّ ولا تجب الإعاده، وإلاّ وجبت كما هو الأقوى، والمفتى به عندنا عدم جواز البدار مع رجاء الزوال، وذلك لأجل الشبهه فى حجيه مثل هذا الاستصحاب، واللّه العالم.

***

التنبیه الثالث: بیان أقسام المستصحب

یقع البحث فی بیان أقسام المستصحب، وما یمکن جریان الاستصحاب فیه وما لا یمکن إمّا لأجل فقد الأثر الشرعی فیه، أو لأجل الإختلال فی أحد رکنی الاستصحاب من الیقین السابق والشک فی البقاء اللاحق، فنبحث عن حکم هذه الصور ومن اللّه الاستعانه وعلیه الاتکال.

فنقول: إن المستصحب فی الاستصحاب:

۱- قد یکون شخصاً ۲- وقد یکون جزئیاً ۳- وقد یکون کلیّاً.

ونقدّم فرض کون المستصحب شخصیاً جزئیاً علی غیره لقلّته ثم نتعرض للکلّی لکثره أقسامه ولتفصیل أحکامه.

القسم الأول: المستصحب الشخص والجزئی:

۱- إما أن یکون فرداً معیناً قد شُک فی بقائه.

۲- أو یکون فرداً مردداً من طبیعه واحده أو طبیعتین أو طبایع.

ثم المستصحب الجزئی أیضاً قد یکون من الموضوعات الخارجیه، وقد یکون من الأحکام الشرعیه.

فإذا کان المستصحب شخصاً معیناً وکان متیقناً بوجوده أو بوجود حکمه، ثم شک فی بقائها، فلا إشکال فی جریان الاستصحاب فیه، لتمامیه أرکانه من

اليقين السابق والشك اللاحق، إذا فرض كون الحكم بالبقاء له أثر شرعى مترتب عليه بالاستصحاب مثل هذا الشخص المُسمّى بزيدٍ كان حيّاً الآن ثم شك فى حياته فيستصحب، ويترتب جميع آثار الحياه عليه من حرمه تقسيم أمواله وتزويج زوجته وغير ذلك. وهكذا يكون فى الحكم الشخصى المتعلق لشخص خاص، مثل أنّ الوقوف بالمسجد كان واجباً عليه فى زمانٍ بالنذر، والآن يشك فى بقائه لأجل إحتمال تماميه مدته فيستصحب ويحكم بالبقاء بناء على جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى.

هذا كله إذا كان المستصحب شخصاً معيناً.

القسم الثانى: وأما إذا كان المستصحب شخصاً مردّداً بين الشخصين كأحد الفردين أو أحد الأنائين فى مثال العلم الإجمالى بوجوب أحدهما أو نجاسته:

فتاره: يكون الشك فى بقاء المعلوم بالإجمال من جهه إرتفاع أحد الفردين أو خروج أحدهما عن مورد الإبتلاء.

واُخرى: فى غير ذلك.

وأمّا الأوّل: أى إن كان الشك من جهه إرتفاع أحد الفردين وبقاء الاُخر، ولم يعلم أيهما باقٍ وأيهما إرتفع، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

قد يقال: فى علّه عدم جريان الاستصحاب هو أن صحه جريان الاستصحاب إنّما يكون لأجل صحه الحكم بالتعبد بالبقاء للأثر الشرعى، فما ليس له أثر كذلك فلا يجرى فيه الاستصحاب، هكذا الحال فى المقام لأن العنوان

الإجمالی من الصلاه المردده بین القصر والإتمام، أو بین الظهر والجمعه، أو نجاسه أحد الأنائین لا یترتب علی هذا العنوان الإجمالی بأحد الفردین أثرٌ شرعی، فلا یفید جریان الاستصحاب بأن الصلاه کانت واجبه فی أحد الفردین سابقاً فالآن کما کان بعد الإتیان بواحدٍ منها، لأن الأثر مترتبٌ علی خصوص کلّ فرد الظهر أو الجمعه أو القصر أو الإتمام، فلا مجال لجریان الاستصحاب فیه لذلک.

أقول: ولکن الانصاف أن یقال فی وجه عدم الجریان أنّه إن فرض للجامع العرضی والعنوان الإنطباقی علی الشیء أثراً شرعیاً، مثل أحد الفردین فالاستصحاب جار فیه بلا إشکال، لأن أرکان الاستصحاب فیه تامه وهو کما لو ألزم المکلف علی نفسه وجعل ذمته مشغوله بأمر جعلی من النذر أو الحلف علی وجوب التصدق لو ثبت ذلک العنوان من وجوب أحد الفردین من الصلاتین من الجمعه أو الظهر فأتی بواحدٍ منهما وبقی الاُخر، فحینئذٍ لو شک فی وجوب أحد الفردین بعد الإتیان بواحدٍ، فاستصحاب بقاء الوجوب یوجب ترتب أثره الشرعی، وهو وجوب التصدق.

وإن لم یترتّب علیه الأثر لخصوص الفرد من الذی قطع بإرتفاعه وهو المأتی بها من الجمعه، ولا علی المقطوع بالبقاء وهو الظهر، أی لا یثبت وجوبه بالخصوص لعدم تمامیه أرکان الاستصحاب فی الفردین من الیقین السابق والشک اللاحق.

ولعلّ وجه عدم جریان الاستصحاب فی الفرد المردد بین الفردین، هو ما عرفت من الفرد أمره دائر بین مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء، فلا شک فیه

حتى يُستصحب.

والمثال الذى قابل للإنطباق بالنسبه إلى بالفرد المردد الذى لا يجرى فيه الاستصحاب وهو ما لو تردد المكلف فى زيد بأنه زيد بن عمرو أو زيد بن خالد، فمات زيد بن عمرو ثم شك فى ثبوت الأحكام وأن زيد الذى كان متعلقاً لمجموعه أحكام مثل حرمه تقسيم أمواله هل باق أم، فحينئذٍ لا يمكن إجراء الاستصحاب فيه، وإثبات حرمه التقسيم فى أمواله، وحرمه تزويج زوجته، لوضوح أن الفرد المردد من زيد ليس له أثر شرعى حتى يستصحب، وتلك الآثار المزبوره مختصه للفرد بخصوصه فى زيد بن عمرو قد مات، فيقسّم أمواله بلا إشكال، وزيد بن خالد حتى يحرم ذلك، وعليه بما أنه لا شك فلا يمكن الاستصحاب فيه.

وتوهم: أنه يمكن استصحاب العنوان الإجمالى بالبقاء حتى يترتب على الفرد، لأن العنوان الإجمالى وان لم يكن له بخصوصه وحياله أثر شرعى إلاّ أنه بما أنه يحكى ويشير إلى الفرد يكون له أثرٌ فيستصحب.

فاسد: لوضوح أنه لا ـ يمكن إنطباقه بما انه حالٍ على الفرد بعد زوال أحدهما المعيّن، لأنه بالنسبه إلى مقطوع الارتفاع قاطع و متيقنٌ بإرتفاع أثره، وبالنسبه إلى الباقى يقطع ببناء أثره، فكيف يمكن إستصحابه بصوره الحكايه لمثل هذا الفرد، وعليه فعدم امكان جريان الاستصحاب وعدم فائدته واضح.

ولا يبعد أن يكون مثل مفهوم الرضاع المحرّم المردّد بين كونه عشر

رضعات أو خمسه عشر من قبيل زيد المردّد، حيث إنّه بعد تحقّق عشر رضعات إذا شك فی تحقق الرضاع المحرّم وعدمه، فلا يجری فيه الاستصحاب بأن يقال إنّ الرضاع المحرّم يرتب الأثر شرعاً علی عشره رضعات أو خمسه عشره رضعه فعلی الأول قد تحقق قطعاً، وعلی الثانی لم يتحقق قطعاً، فلا شک فيه حتی يستصحب.

نعم، لو فرض وجود أثرٍ لأصل الرضاع مع قطع النظر عن الرضعات، فالاستصحاب يكون جارياً.

وأما مثل مفهوم الكريه المردّد بين سبعه وعشرين شبراً أو ثلاثه وأربعين، بعد حصول الحَدّ الأول لو شک فی حصول فإنّه عدم حصوله. وهكذا الأمر بالنسبه إلی مفهوم الغروب حيث يكون مردداً بين ذهاب الحمره المشرقيه أو إستتار القرص، فإذا حصل الإستتار، وشككنا فی زوال النهار وتحقق الغروب وعدمه، فإنّه يستصحب بقاء النهار وعدم الغروب. وهذين الموردين يكونان مثل الكلّی الجامع بين الفرد الذی قد وهب قطعاً والفرد الباقی قطعاً، حيث أنّ الاستصحاب يكون جارياً لأجل أن الأثر الشرعی قد تعلق بوجود أصل العنوان لا ـ بخصوص الأفراد حتی يكون مثل الفرد المردد، إذ يجب عليه الإمساک والصيام إلی الليل، فاستصحاب بقاء النهار يوجب حرمه الإفطار، فيصح بعد تحقق الإستتار أن الصوم كان واجباً إلی الآن فالآن كما كان، نظير الحدث الكلّی الذی يكون منشأ للآثار، وهو عدم جواز الدخول فی الصلاه، وعدم جواز مسّ كتابه القرآن، فمثل هذا لو توضّأ يشک فی أن حدثه باقٍ أم لا، يستصحب بقائه علی أنه لو كان الحدث الصادر

منه هو لأصغر فقد زال بالوضوء قطعاً، وإن كان هو الأكبر فهو باق قطعاً، فلا وجه حينئذٍ لجريان الاستصحاب، إلاّ إذا قلنا بوجود الأثر الشرعى للجامع العنوانى، فلا يُستبعد أن يكون النهار والكريّه من هذا القبيل، ولكنه لا يخلو عن تأمل.

ولعل وجه التأمّل أنّ الحدث يتحقّق بأوّل وجود الأصغر، سواء تحقق الأكبر أم لا، فإذا تحقّق الأكبر أيضاً فهو حدثٌ أيضاً مع زيادهٍ، وعليه فأصل الحدث متحققٌ بكلّ واحد منهما وبكليهما، هذا بخلاف ذهاب النهار والكريه حيث إنه لا يتحقق إلاّ بأحدهما لا بكليهما، لوضوح أنّ الكريه إذا كانت بثلاثه وأربعين شبحاً لم تكن الكريه متحققه بالحدّ الأول قطعاً، وهكذا فى النهار فإنّه لو كان ذهابه بذهاب الحُمره لم يتحقق بالاستتار قطعاً. نعم لو كان تحقق الغروب بمجرد الاستتار وفى صوره تحقّق الذهاب يكون قد تحقق قبل ذلك.

وبعباره اُخرى: الحدث يتحقق بأى فرد منهما تحقق فى الخارج، بخلاف الكُريّه وذهاب النهار حيث لا يتحقق إلاّ بأحدهما الذى لا يدرى ظاهراً وان كان معلوماً واقعاً، ولعلّه لذلك جعلوا الحَدَث من أفراد الكلى القسم الثانى من الاستصحاب بخلاف مثل النهار والكريّه، وجعلوا الجامع فى الحدث ذاتياً وفى النهار والكريه والرضاع بعنوان أحدهما أو أحد الفردين جامعاً عرضياً.

أقول: ولكن مع ذلك إن أمكن تصوّر وجود الأثر الشرعى للجامع مثل الكرّيه والنهاريه وعدم الليليه فى قوله تعالى: «أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّليْلِ» فإنّه لا يمكن القول بجريان الاستصحاب فيها أيضاً كما يجرى فى مثل الحَدَث، ولا فرق

فيه بين كون الجامع ذاتياً أو عرضياً، واللّه العالم.

نظريه المحقق العراقى فى استصحاب الفرد المردد: إذا كان المورد مردداً وتيقن فى استصحاب الفرد المردّد إذا تيقّن بإرتفاع أحد الفردين، قال:

(ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر الحال فيما لو كان الشك فى بقاء الفرد المردد من غير جهه اليقين بإرتفاع أحد الفردين، كما لو علم إجمالاًـ بنجاسه أحد الأنائين، مع إحتمال زوال نجاسته بورود مطهّرٍ عليه من مطرٍ ونحوه، فإنّه على ما ذكرنا لا يجرى فيه الاستصحاب أيضاً، لاـ فى العنوان الإجمالى لإعتبار قيد الأثر فى متعلقه، ولا فى كلّ واحدٍ من الأنائين، لإنتفاء اليقين بالنجاسه بالنسبه إليهما، لأـن اليقين إنّما تعلّق بأحدهما إجمالاًـ المردد إنطباقه على هذا الإناء وذاك الآخر، وبعد إحتمال طهاره كلا الأنائين فعلًا رجع فيها إلى قاعده الطهاره، بل استصحابها لإجتماع أركانه فيها من اليقين بالطهاره والشك فى البقاء.

وإن أبيت إلاّـ عن جريان استصحاب النجاسه فى هذه الصلاه، فليكن ذلك بإجرائه فى كلّ واحد من الطرفين لا فى العنوان الإجمالى الذى لاـ أثر بتقريب إمتناع العلم الإجمالى المزبور لليقين بنجاسه كلّ واحدٍ منهما فى فرض انطباق المعلوم عليه، فإنه مع هذا اليقين المنوط بكلّ واحدٍ منهما يتّحد متعلق الشك واليقين فيها، فيجرى فيهما الاستصحاب، وبالعلم الإجمالى يتحقق المعلّق عليه فى أحدهما ويعلم بتنجيز أحد الاستصحابين، فيترتب عليه الأثر، فتأمّل.

ولكن مثل هذا التقريب لا يجرى فى فرض اليقين بإرتفاع أحد الفردين، إذ

لا یعلم بتحقق المعلّق علیه فی طرف المشکوک الباقی کی یترتب علیه أثر عملی کما هو ظاهر) انتهی کلامه(۱).

أقول: لا یخفی ما فی کلامه من الإشکال، لأن إحتمال نجاسه واحدٍ من الانائین یوجب العلم بوجوب الإجتناب عنهما، مع أن استصحاب الطهاره فی کلّ واحد من الأنائین موجود، ولکن هذین الاستصحابین یسقطان بالمعارضه أو بواسطه العلم الإجمالی بالنجاسه، فلا مجال لجریانهما، فمثل هذا الکلام یجری فی صوره العلم بحصول الطهاره فی أحدهما، کما لو ورد المطهّر علی النجس أوالنجاسه باقیه بحالها لو ورود فی الإناء الطاهر، فالعلم بالنجاسه وإن لم یکن فی أحدهما بالخصوص لإحتمال زوال النجاسه عن أحدهما النجس، لکن برغم ذلک استصحاب وجوب الإجتناب یکون جاریاً فیزاحم هذا الاستصحاب الطهاره وقاعده الطهاره، فکیف تمسّک بها لإثبات الطهاره، وعلی فرض تسلیم جریان استصحاب النجاسه فی کلّ واحدٍ منها، فإنّه یتعارض ذلک الاستصحاب مع استصحاب الطهاره فی کلّ منهما، ویتساقطان والمرجع أصاله الاشتغال، فجیب الإجتناب عن کلّ واحدٍ منهما لولا القول بجریان قاعده الطهاره، والحکم بطهاره کلیها.

وتفریقه بین هذا المثال ومثال الفرد المردّد فی عدم جریان الاستصحاب فی الثانی دون الأوّل، لیس بواضح، فالإعتماد علی قاعده الطهاره أو استصحابها،۶.

۱- نهایه الأفکار: ج۴ / ۱۱۶.

والحكم بالطهاره فى الأنائين فى المثال دون قبله لا يخلو عن إشكال، ولعلّه لذلك أمر بالتأمّل، مع أن استصحاب الطهاره الذى تمسّك به غير تام، لأن الطهاره المتيقنه قبل حدوث النجاسه قد ذهبت بقيام العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما، والطهاره الحادثه بورود المطر على أحدهما غير معلوم.

هذا مع أنه رحمه الله قد أثبت المناقشه أخيراً.

وأما جريان سائر الأصول فى الفرد المردد، فقد قال رحمه الله إنّه ليس بمنحصرٍ بالاستصحاب فقط، فأورد مثالاً لقاعده الفراغ، وبين تفصيلاً فى جريانها فى موردٍ وعدم الجريان فى موردٍ آخر ومثّل لما يرد فيه القاعده بما اشبهت لو اشتبه القبله إلى أربع جهات، وأتى بتمامها، ثم بعد الفراغ عن الجميع علم بفساد وصلاه واحده فى جهه معيّنه، فإنه حينئذٍ لا يحصل الفراغ بالإكتفاء بالباقى اعتماداً على قاعده الفراغ، بل لابدّ لحصول الفراغ من اعاده خصوص ذلك الفرد الفاسد، ووجه ذلك هو عدم جريان قاعده الفراغ فى العنوان الإجمالى المردّد كالصلاه إلى القبله المردده، أو ما هو المأموريه بهذا العنوان الإجمالى، وعدم فائده جريان قاعده الفراغ فى البقيه لعدم العلم بأن القبله هى الجهه التى صلّى إليها.

هذا بخلاف ما لو علم بفساد واحده من الأربعه المردده بينها، فإنه لا تجب إعاده الصلاه لجريان قاعده الفراغ بالنسبه إلى كلّ واحده من الصلوات المأتيه بها، لأنّ كلّ واحد منها فى فرض كونها إلى القبله مما يشكّ فى صحتها وفسادها بالشك الحادث بعد الفراغ فتجرى فيها القاعده، غايه الأمر يعلم إجمالاً بمخالفه

أحـد هـذه الُاصول للواقع، وهو أيضاً غير ضائر، لإحتمال كون الفاسده هى المأتيه إلى غير القبله وقال فى توجيه ذلک بأنّ: (هذا من نتائـج عـدم جريـان الأصل فى الفرد المردّد بعنوانه الإجمالى، لعـدم وجود أثر له، لإختصاص جريانه بالشک بماله الأثر بماله من العنوان التفصـيلى، وإلاّـ لو قلنـا بجريـان الأصـل فى كـلّ شک بإطلاقه ولو كان بالنسـبه إلى العنوان الإجمالى، لا مجال لهـذا التفصـيل، بل اللاّزم فى القول بجريان قاعـده الفراغ حتّى فى ما يعلم بفساد واحـده معيّنه إذ حينئذٍ يصدق الشک فى حجّه ما هو المـأمور به وفسـاده بهـذا العنوان الإجمـالى بشـکٍ حاصـلٍ بعـد الفراغ، مع أنّه لاـ يظن إلتزامه من أحـدٍ، فلاـ يتم التفصـل إلاّ بما ذكرناه) انتهى كلامه.

أقول: ما ذكره من الحكم بجريان قاعـده الفراغ فى الصـلاتين، لو جعلنا مطلق حدوث الشک ملاكاً لجريان الأصل حتّى ولو كان فى العنوان الإجمالى، فالقاعده تكون جاريه فى المثال الأول، كما هى جاريه فى المثال، وإلاّ لزم انحصار جريانه بالثانى فقط، مع أن فى كلا الموردين لنا إشكالٌ:

أمّا فى المثال: فلأن إتيان أربع صـلوات إلى أربع جهات لمشـتبه القبله كان واجباً أوّلاً وبالـذات على هـذا القول، فإذا لم يحصـل الفراغ من الأربع، لا معنى للحكم بحصول فراغ الـذمه ولو مع إجراء قاعـده الفراغ فى العنوان الإجمالى وهو الصـلاه إلى القبله أو إلى المأمور به، لأن جريان قاعـده الفراغ لا يوجب تحقّق أربع صـلوات، بل قد أتى بثلاث صـلوات، والشکّ فى الصـحه والفساد فى العباده إنّما يكون محلاً لجريان قاعده الفراغ فيما إذا كان الشک بعد الفراغ عن العمل، حيث

نحکم بالصحه فی تلک الثلاثه فیما لو کان الشک فی صحتها، مع أنّها کلها مقطوع الصّحه، عدا واحده منها مقطوعه الفساد، فکیف تحکم قاعده الفراغ بصحه فرد لم یمتثله، فإنّ معنی الحکم بتحقق المأمور به من خلال احدی الصلوات الثلاث یعنی الامتثال وحینئذٍ دعوی جریان القاعده فی المقام أن القاعده تحکم بالإتیان بما لم یأتِ به أصلاً، لأن العلم بالفساد فی واحده معیّنه یکون بمنزله عدم الإتیان بها، وهو أمر غیر معقول، وعلیه فلا إشکال بأن فراغ الذمّه لا یحصل إلاّ بإتیان تلک الصلاه قطعاً.

نعم، لو شک فی أنّها فاسده أو غیرها تجری فیها قاعده الفراغ، ویدخل فی المثال الثانی کما ستعرضه.

هذا بالنسبه إلی المثال الأول، بلا فرق بین القول بجواز إجراء الأصل فی العنوان الإجمالی وعدم القول به.

وأمّا الإشکال فی المثال الثانی: حیث أن الصلاه الفاسده من بین الصلوات الأربع غیر معلومه، فکلّ واحده من الصلوات الأربع بعد الفراغ تجری فیها القاعده، إلاّ أنه یوجب تعارض بعضها مع بعض مع وجود العلم الاجمالی بفساد واحده منها لکنه رحمه الله التزم بأنّ وجود مثل هذا العلم الاجمالی إنه غیر ضائر، لاحتمال أن الفاسده هی التی وقعت إلی غیر القبله.

لکن هذا الجواب غیر کافٍ للمطلوب، لأنّه بناءً علی القول بلزوم الإتیان بالأربع قطعاً حتّی تفرغ الذمه، لم یحصل له هذا العلم بواسطه إجراء القاعده، لأنه

لاـ يوجب الحكم بصحه الإتيان بالأربع حتى تفرغ، لأنه يعلم أنه لم يأت إلاّ بثلاثه صلوات، وقاعده الفراغ تحكم بالصحه لا بالإتيان، ففراغ الذمه لا يحصل فى المثال الثانى إلاّ بإعاده الصلاه فى كلّ جههٍ من الجهات الأربع، ان لم يظن الصحه فى بعضها، وإلاّ يكتفى ممّا شك.

وبالجمله: فإجراء القاعده فى كلاـ المثالين لا يخلو عن إشكال، سواءٌ قلنا بعدم جريان الأصل فى العنوان الإجمالى، أو لم نقل بذلك واللّه العالم.

هذا البحث كله فى ما لو كان المستصحب جزئياً شخصياً، وعرفت أن الاستصحاب جارٍ فيه بلا إشكال، بل وكذا جارٍ فى الفرد المردّد إذا فرض وجود أثرٍ للقدر المشترك لهذا الفردين، بخلاف الآثار المختصّه، حيث لاـ يترتب ذلك عليه من خلال استصحاب القدر المشترك، لما قد عرفت عدم تماميه أركان الاستصحاب بالنسبه إلى آثار الفرد من الفردين.

وأما إذا كان المستصحب من قبيل الفرد المنتشر: ومثّلوا لذلك بالكلى الخارجى فى الفرد المعيّن، مثل صاعٍ من الصُّبره، فهل يجرى فيه الاستصحاب أم لا؟

الظاهر أنه يعدّ قسماً من أقسام الاستصحاب الكلى، إذ الكلى لا يخرج عن الملكيه بواسطه ورود بعض الخصوصيات عليه، وليس لنا واسطه بين الجزئيه والكليه، بل هو أيضاً كلّى، فيكون حكم الاستصحاب فى الكلى جارياً فيه أيضاً.

وعليه فالأولى الرجوع إلى بحث الاستصحاب الكلى، وبيان أقسامه، وملاحظه حاله فى الاستصحاب.

***

الاستصحاب الكلّی

وأما القسم الثانی من أقسام المستصحب هو ما إذا کان المستصحب کلیّا، وهو أیضاً علی أقسام:

القسم الأول: ما لو کان المستصحب کلیاً فی فردٍ خاصٍ ومحقّقاً فیه، وکان الیقین السابق والشک اللاحق متعلقین بالکلّی للکلام لأجل الشک والیقین فی فرد واحد.

فالکلام هنا یقع فی مقامین:

المقام الأول: فی أن الاستصحاب هل یجری فی کلّ واحدٍ من الکلّی والفرد، أم یجری فی واحدٍ منهما لا کلیهما؟

المقام الثانی: ان قلنا بجواز جریانه فی کلّ منهما، هل یغنی جریانه فی واحد عن جریانه فی الآخر أم لا؟

أقول: قبل الورود فی البحث، لابدّ من الاشاره إلی أمرین:

١- إن البحث فی جریان الاستصحاب فی الکلّی لا یتوقف علی القول بوجود الکلی الطبیعی فی الخارج، إذ هو بحث فلسفی عقلی، والاستصحاب الذی یتعلق بالکلّی إنّما هو بلحاظ المفاهیم العرفیه التی هی الموضوعات فی الأحکام الشرعیه، ولا إشکال فی وجود الکلی فی الخارج بنظر العرف.

٢- کما أنه لا فرق فی جریان الاستصحاب فی الکلی بین أن یکون الکلی من الکلیات المتأصّله فی الخارج، أو تکون من الکلیات الإعتباریه ومنها

الأحكام الشرعيه التكليفيه والوضعيه، أو تكون من الكليات الإنتزاعيه كالفوقيه والتحتيه وأمثال ذلك.

إذا عرفت هذه المقدمه يصل الدور إلى البحث عن المقامين المذكورين:

وأما المقام الأول: فهو عن جريان الاستصحاب فى الكلى إذا كان منحصراً فى ضمن فردٍ، كما يجرى فى فرده، مثل ما لو شك فى وجوده فى الدار بعدم العلم بوجوده فيها سابقاً، فكما يصحّ استصحاب نفس شخص زيد، فكذلك يصحّ استصحاب الإنسان الكلى فيها، إذ لا ـ وجه لعدم جريانه بعد تماميه أركان الاستصحاب فى كليهما من اليقين السابق والشك اللاحق، وترتّب الأثر الشرعى عليه. وهذا واضح لا كلام فيه.

وأمّا المقام الثانى: فهو عن أنّه هل يغنى جريان الاستصحاب فى كلّ من الفرد أو الكلى عن جريانه فى الآخر مطلقاً، أم لا يُغنى مطلقاً، أم ينبغى التفصيل بين ما لو كان الكلى من قبيل صرف الوجود فلا ـ يُغنى، وبين ما لو كان الكلّى بنحو الوجود السارى فيغنى، لأن الكلى بالنحو الثانى إعتبر متحداً مع الأفراد، فجريانه فى الفرد يُغنى عن جريانه فى الكلى، لإتحاده معه المستلزم لذلك.

أو ينبغى التفصيل بتفصيل آخر بأنّ جريان الاستصحاب فى الفرد يُغنى عن جريانه فى الكلى، إذا كان استصحاب الكلّى فى الأحكام دون الموضوعات، وإلّا لا يكون مغنياً لأن الاستصحاب فى الأحكام ليس إلّا بمعنى جعل حكمٍ مماثلٍ للأول فى زمن الشك، فإذا علمنا بوجود المطلب الكلى فى ضمن الوجوب سابقاً

فاستصحاب الفرد هنا عباره عن جعل الشارع وجوباً مماثلاً للأول فی زمن الشک، ومعلوم أن الوجوب متحدٌ مع الطلب خارجاً، فیترتب علیه آثار الطلب فی زمن الشک أیضاً، هذا بخلاف الاستصحاب فی الموضوعات حیث إنّه عباره عن التعبد بآثار الموضوع لا جعله، فاستصحاب الفرد فیها لا یغنی عن استصحاب الکلی، لأن التعبد بآثار الزیدیه فی زمن الشک غیر التعبد بآثار الإنسانیه وان هما متحدان خارجاً.

ولکن الحق أن یقال: الظاهر أن استصحاب کلّ واحدٍ من الفرد والکلی موجبٌ لترتب آثار نفسه، ولا یغنی کلّ واحدٍ منهما عن الآخر فی ترتّب أثره، إذ ربما یکون الأثر الشرعی فقط للکلی، وقد یکون للفرد، وثالثه لکلیهما، فاستصحاب کلّ واحدٍ یوجب ترتّب أثر نفسه، بلا فرق بین کون الاستصحاب جاریاً فی الأحکام أو فی الموضوعات، وبلا فرق بین القول بکون الکلّی بنحو صرف الوجود أو الوجود الساری، إذ إجراء الاستصحاب فی واحدٍ منها من حیثیته الکلیه أو حیثیته الشخصیه وترتّب الأثر علی الآخر مثبتٌ عقلی، لأن حیثیه الإتحاد أمر عقلی، ومعلومٌ أن ترتّب اللّوازم العقلیه علی المستصحب یوجب صیرورته أصلاً مثبتاً، فلابدّ فی الاستصحاب من ملاحظه الأثر الشرعی، فإن کان للکلی فیستصحب هو ویترتب علیه أثره کاستصحاب وجود کلی الحدث لترتیب أثره، وهو المنع عن الدخول فی الصلاه، أو مسّ کتابه القرآن، ففی مثل ذلک کما یصحّ استصحاب کلی الحَدَث، کذلک یصحّ استصحاب الفرد من الحدث

الأصغر، حيث يترتب عليه ذلك الأثر، يعنى إن ثبت أنه كان محدثاً بالحَدَث الأصغر، فلا يجوز له الدخول فى الصلاه، فهذا الأثر كما يترتب على الحدث الكلى ويجوز إستصحابه، فكذلك يترتب على خصوص أثر الأصغر، ففى مثله يصحّ القول بالتخيير فى جريان الاستصحاب إنْ تمت أركانه من اليقين السابق والشك اللاّحق.

وعليه، فدعوى اختصاص الأثر للكلى، وأنّ الاستصحاب مختصٌّ به دون الفرد، كما عن المحقّق الخوئى فى هذا المثال ليس على ما ينبغى.

نعم، قد يتّفق أن يكون الأثر فقط للكلى، ولم يعلم خصوصيته الفرديه، فحينئذٍ لا يجرى الاستصحاب إلاّ فى الكلى، مثل ما لو شك بين أحدى الفردين من الحدث، ولم يعلم أيّهما هو، فإنه لا يصحّ الاستصحاب إلاّ فى خصوص أصل الحدث، كما قد يتّفق أن لا يعلم، ولا أثر إلاّ لخصوص الفرد، كما لو علم الجنابه ثم شكّ فى بقائها وأراد الدخول فى المسجدين، أو المكث فى سائر المساجد، حيث لا يجرى الاستصحاب الذى فيه أثر ذلك إلاّ استصحاب خصوص الحدث الأكبر كما لا يخفى.

وعليه، فالأولى هو القول بعدم كفايه أحد الاستصحابين عن الآخر، إلاّ فيما إذا كان الأثر مترتباً على أىّ حال، فحينئذٍ يصحّ إجراء الاستصحاب فى كلّ منها، كما لا يخفى.

هذا كلّه فى استصحاب القسم الأول من الكلّى، إذا كان الأثر المترتّب الشرعى مترتباً على خصوص الكلى دون الفرد، أو على الفرد دون الكلى، أو

مترتباً على كلّ واحدٍ منهما منفرداً.

أقول: بقى هنا صوره رابعه، وهى ما لو كان الأثر مترتباً على المستصحب المركب من الفرد والكلى، بأن يكون كلّ واحدٍ منهما دخيلاً ـ بصوره جزء الموضوع فى ترتّب الأـثر، فهل يكفى فى جريان الاستصحاب ترتّب أثر كلٍّ بخصوصه ولو بجزء الأثر، أم لا يجرى الاستصحاب إلاّ بعد تماميه أركان الاستصحاب فى كلٍّ من الفرد والكلّى، حتّى يترتب عليه الأثر المترتب على المجموع؟

واحتمل المحقق العراقى قدس سره كفايه ترتّب أثر الجزء فى صحّه إجراء إستصحابه.

ولكن الإنصاف عدم صحه جريان الاستصحاب إلاّ ـ فيما إذا كان كلّ من الفرد والكلى جارياً فيه الاستصحاب، إذا كان الأثر المنوط فى الاستصحاب هو الشرعى الذى قد أخذ فيه كلّ من الجزئين دخيلًا فيه.

هذا تمام الكلام فى الأقسام والوجوه المتصوره فى القسم الأول من استصحاب الكلّى.

القسم الثانی من استصحاب الکلّی

فيه أقسام:

١- قد يكون المستصحب بنفسه حكما كليّاً تكليفياً، مثل ما لو علم بوجوب صلاهٍ رباعيه عند حدوث الزوال فى يوم الجمعه، ثم أتى بصلاه الجمعه ثم شكّ فى أن الواجب عليه كان الجمعه التى أتى بها وامتثلها وسقط، أو كان الواجب هو الظهر

الباقی علی وجوبه، لیستصحب الوجوب؟

۲- وقد یکون المستصحب موضوعاً لحکمٍ آخر، مع کونه حکماً نفسیاً أو حکماً وضعیاً أو کان من الموضوعات الخارجیه.

فالأول مثل الحَدَث الکلی المردد بین الأصغر والأکبر بعد ما توضّأ، حیث یشکّ فی نوع الحدث، إنْ کان هو الأصغر فقد ازال الوضوء فهو متطهر حینئذٍ، وإن کان الحدث هو الأکبر لا یرفعه الوضوء بل هو باقٍ حینئذٍ فیستصحب بقاء الحدث، فیترتب علیه أثر ذلک الحدث الکلی، وهو المنع عن الدخول فی الصلاه ومسّ آیه القرآن.

وقد یکون المستصحب من الموضوعات الخارجیه، مثل الحیوان المردّد بین کونه بقّاً یکون قد مات یقیناً بعد مضی ثلاثه أیام، أو أنه فیلٌ یکون باقیاً لکونه طویل العمر، فیستصحب البقاء لأصل الحیوان.

وکیف کان، لا- إشکال عند الاعلام فی جریان الاستصحاب فی هذا القسم من الاستصحاب، لأن العلم بوجود أحد الفردین یوجب العلم بوجود القدر المشترک، وبعد زوال أحد الفردین إجمالاً- یوجب الشک فی بقاء ذلک الکلی، لأنه بزوال الفرد القصیر الزائل یزول بتبعه الکلی والقدر المشترک، وأما لو کان الحادث هو الفرد الباقی والطویل، فیکون الکلی أیضاً باقیاً، بلا فرقٍ فی ذلک بین أن یکون العلم الإجمالی بوجود أحدهما کان حاصلاً قبل العلم بزوال أحدهما أو حاصلاً بعده، کما لو شکّ فی حقیقه بین البلل الحاصل بعد الوضوء أنّه بولٌ أو منی فتوضأ.

ثم حصل له العلم بأنّ الحدث الصادر إمّا بول أو منی، فإن کان بولاً قد

علم بزواله بالوضوء، وان كان متيّاً فالحدث يكون لا زال باقياً، فيستصحب بقاء أصل الحدث.

كما لا فرق فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلى بين أن يكون الكلى على نحو صرف الوجود، أو على نحو الوجود السارى وان أشكل بعض فى الأخير.

توهم: ذهب بعض الاعلام إلى خروج القسم الأول من هذين القسمين عن مورد البحث، لأن أثر المانعيه للحدث لأصل دخول الصلاه، أو مسّ كتابه القرآن كان مترتباً على العلم الإجمالى بوجود أحد الحدثين، وهذا العلم أوجب الحكم بالاشتغال بلزوم الإجتناب قبل تحقّق الحكم بالمنع، بواسطه الاستصحاب المتحقّق بعد زوال أحد الحدثين، خصوصاً على مبنى من يقول بكون العلم الإجمالى هو العلّه لوجوب تحقّق الموافقه القطعيه، ففى المرتبه السابقه قبل الاستصحاب حكم بالمنع فلا تصل النوبه إلى التمسك باستصحاب المنع لحصوله بواسطه العلم الإجمالى.

فأُجيب عنه: - كما عن المحقق العراقى فى نهايته - (بأنّ مجرد عليه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، لا يوجب المنع عن جريان الاستصحاب الذى يعدّ هذا الأصل حاكماً على قاعده الاشتغال، فصحّه بصحه جريان الاستصحاب يكون باقياً بحاله، ولو كان مقتضى قاعده الاشتغال والعلم الإجمالى هو الإجتناب، وعدم جواز الدخول فى الصلاه.

نعم، تظهر ثمره هذا الاستصحاب فى صوره تلف أحد الطرفين، حيث أن العلم

الإجمالی لا یمکن أن یؤثر إلاّ باعتبار سابقه، بخلاف الاستصحاب حیث إنّه یجری بعد تلف أحد الأطراف، ویحکم بالمنع عن الدخول فی الصلاه هذا) انتهی کلامه.

أقول: الإنصاف أن یقال إنّه لا- منافاه بینهما، لأن مورد جریان آثار العلم الإجمالی یکون قبل زوال أحد الفردین، وفی ذلک لا شکّ لدیه فی أصل وجود الکلی حتی یرجع إلی الاستصحاب، وبعباره اُخری وان کان الشک فی أصل وجود الفردین موجوداً إلاّ أنه لا یوجب الشک فی وجود الکلی حتّی یوجب التمسک بالاستصحاب، وبعد زوال أحد الفردین بالاشتغال أو بالتلف أو بالخروج عن مورد الإبتلاء، توجب هذه الأمور حصول الشک الموجب للرجوع إلی الاستصحاب، وعلیه فلا علم إجمالی حینئذٍ ببقاء الکلی حتی یقوم بالجمع بینهما، فکیف یمکن القول بحکومه الاستصحاب علی العلم الإجمالی مع فرض عدم وجود العلم الإجمالی بعد زوال الفرد الزائل بالإمتثال أو التلف أو الخروج عن مورد الإبتلاء، وان فرض مثل زوال الفرد الزائل فهنا العلم الإجمالی بوجود أحد الحدیثین موجود دون الاستصحاب، لعدم تمامیه أرکان الاستصحاب، وهو الشک المتعلق بما قد تعلق به الیقین، إذ قبل زوال أحد الفردین وان کان الشک موجوداً، حیث لا یعلم أیّهما وجد، إلاّ أنه لیس له شکٌّ فی بقاء الکلی، فلا مورد للجمع بینهما إلاّ علی القول ببقاء أثر التنجیز من العلم الإجمالی حتّی بعد تلف أحد طرفیه، لکون العلم حاصلًا قبل التلف، فحینئذٍ یحکم بوجوب الإجتناب عن الدخول فی الصلاه، لأجل العلم الإجمالی والاستصحاب، وعلیه فحینئذٍ یصح دعوی حکومته علیه. وبالجمله دعواه أن ثمرته تظهر فی ذلک لیس بتعبیر حسنٍ، کما لا یخفی.

المناقشات الوارده على جريان استصحاب الكلّى

ثبت مما ذكرنا تماميه أركان الاستصحاب فى الكلى القسم الثانى - من اليقين السابق الحاصل بالعلم بوجود أحد الفردين، ووجود الشك اللّاحق الحاصل من العلم بزوال أحد الفردين، وأنه لا اشكال فمع أنّه يُستصحب ويترتب عليه الأثر الشرعى من عدم جواز الدخول فى الصلاه - لكن ناقش بعضٌ فى جريان هذا الأصل والاستصحاب، فلا بأس بالإشاره إليها والجواب عنها.

المناقشه الأولى: ما نقله المحقق العراقى فى نهايته بقوله: (إنّ الشك فى بقاء الكلى مسببٌ عن الشك فى حدوث الفرد الباقى، وأصاله عدم حدوثه ترفع الشك عن الكلى، لأن الأصل الجارى فى السبب رافع ومزيل لموضوع الأصل الجارى فى المسبب، ومع جريان الأصل فيه لا مجال لجريانه فى الكلى والقدر المشترك).

وجواب الشيخ قدس سره : بأنّ إرتفاع القدر المشترك إنّما هو من لوازم كون الحادث الفرد المقطوع الإرتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الفرد الباقى، وإنّما لازمه إرتفاع القدر المشترك الذى كان فى ضمنه، لا إرتفاع القدر المشترك بين الأمرين، وبينهما فرق واضح.

ممنوعٌ: باعتبار أنه كما أن إحتمال إرتفاع القدر المشترك يكون من لوازم كون الفرد الحادث هو الفرد الزائل، كذلك إحتمال بقاء الكلى يكون من لوازم كون الفرد الحادث هو الفرد الباقى، فلا وجه لجعل الشك فى بقاء الكلى من لوازم

خصوص إحتمال كون الحادث هو الفرد الزائل.

قال المحقق العراقى فى معرض جوابه: فالأولى فى الجواب عن الشبهه منع السببيّه والمسببيّه بينهما، بدعوى أن الشك فى بقاء الكلى وإرتفاعه إنّما كان مسبباً عن العلم الإجمالى بأن الحادث هو الفرد الزائل أو الباقى، ولا أصل يصلح لتعيين ما هو الحادث، فإنّ أصاله عدم كون الحادث هو الفرد الطويل بنحو مفاد ليس الناقصه، مع أنّها لا مجرى فى نفسها لإنتفاء ركنها الذى هو اليقين السابق، لا يثبت كون الحادث هو الفرد القصير ولا إرتفاع القدر المشترك.

وأما أصاله عدم حدوث الفرد الطويل بنحو مفاد ليس التامه، فهى أيضاً غير مثبته لإرتفاع القدر المشترك، ولو على فرض السببيه والمسببيه بينها، لأن الترتب بينها عقلى لا شرعى، بداهه عدم كون الترتب بين الكلى والفرد فى الوجود والعدم من المجعولات الشرعيه، وإنّما هو عقلى محضٌ حتى فى مثل الحدث والجنابه، لأن ما يترتب عليها إنّما هو طبيعه الحدوث مهمله لا الطبيعه المطلقه والقدر المشترك بينها وبين غيرها، وترتّب عدم هذه على عدم الجنابه عقلى لا شرعى، فتجرى حينئذٍ أصاله بقاء الكلى والقدر المشترك بلا مزاحم.

نعم، لو أغمض النظر عن هذه الجهه وقيل بشرعيه الترتّب بين وجود الكلى ووجود الفرد إما مطلقاً أو فى بعض المقامات، فلا مجال لإشكال بعض الأعاظم عليه بمعارضه الأصل فيه مع أصاله عدم حدوث الفرد القصير، فيبقى استصحاب بقاء الكلى والقدر المشترك بحاله بعد تساقطهما، إذ فيه أنّه مع خروج الفرد الزائل عن

مورد الإبتلاء لا يجرى فيه الأصل كى يعارض مع الأصل الجارى فى الفرد الطويل.

ودعوى: أنّه بمجرد العلم بحدوث أحد الفردين والشک فيما هو الحادث تجرى أصاله عدم الحدوث فى كلٍّ منهما فيسقط بالمعارضه.

مدفوع: بأنّه كذلک إذا كان العلم الإجمالى حاصلاً قبل خروج أحد الفردين عن مورد الإبتلاء، لا ما إذا كان حاصلًا بعد تلفه وخروجه عن الإبتلاء، وحينئذٍ لا معنى لجريان أصل العدم فى طرف التألف والخارج عن الإبتلاء.

مع أنّ ثمره استصحاب الكلى إنّما تظهر فى هذه الصوره، وإلاّ ففى الصوره الأولى تكفى قاعده الاشتغال لإثبات المطلوب، وإن لم نقل بجريان استصحاب الكلى كما هو واضح) انتهى كلامه(۱).

أقول: الدقه والتأمّل فى كلام الشيخ يعطينا القوّه فى ردّ الشبهه من دون أن يكون المقام من قبيل أصل السبب والمسبب.

بيان ذلک: إنّ ملاحظه حيثيه بقاء الكلى وإرتفاعه لابدّ أن تلاحظ مع حيثيه وجود الفرد لا عدمه، يعنى أنّ الكلى الذى لوحظ بعدم العلم بزوال أحد الفردين لابدّ أن يلاحظ مع حيثيه وجود الفرد القصير أو الطويل، فإن كان فى من القسم الأول فزائلٌ قطعاً، وان لوحظ مع الثانى فباقٍ قطعاً، وحيث لا يعلم فإنّه يوجب الشک فى البقاء، فعدم حدوث الفرد الطويل لا يوجب إثبات إرتفاع الكلى إلاّ۴.

۱- نهايه الأفكار: ج۴ / ۱۲۴.

بالأصل المثبت، كما لا يثبت الفرد القصير إلاّ على هذا النحو، لأن ترتب عدم الكلى أو وجود الفرد القصير على عدم حدوث الفرد الطويل يكون مثبتاً، لكون الترتّب عقلياً لا ـ شرعياً، فلا ـ تجرى أصاله العدم لا ـ فى الفرد القصير ولا ـ فى الطويل لإثبات المطلوب، فلا ـ يبقى مورد لهذا الأصلين، فيكون الأصل الجارى فى الكلى باقياً بلا ـ مزاحم، لتماميه أركانه من اليقين السابق والشک اللاحق، وترتّب الأثر الشرعى عليه، إذ لا أصل لنا يثبت كون الحادث أحد الفردين بالخصوص لإستلزامه المحذور. ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون الأصل المنفىّ بصوره مفاد ليس الناقصه أو التامه، كما لا ـ فرق فيما ذكرنا بين أن يكون العلم الإجمالى حاصلاً قبل تلف أحد الفردين أو بعده.

وبالجمله: فما ذكره الشيخ قدس سره متينٌ وصحيح وما ذهب إليه المحقق العراقى غير مفيد فى دفع المناقشه فى المقام.

وأمّا جوابه عن كلام بعض الأعاظم: من التمسک بالاستصحاب لأجل تساقط الأصلين الجاريين فى عدم الفردين، بأنه كذلک قبل تلف التالف لا بعد كما فى المقام، إذ العلم الحاصل بعد تلفه لا أثر للأصل المربوط بهذا التالف، لأنه لا أثر له، فيكون أصل بقاء الفرد الطويل جارياً بلا معارض ومزاحم مع الاستصحاب.

وفيه: لولم نقل ببقاء أثر العلم الإجمالى حتّى بعد تلف أحد الطرفين وخروجه عن مورد الإبتلاء، وإلاّ كان أثر العلم هو وجوب الموافقه القطعيه لاحرازه بالآخر الموجود، فالأصل الجارى فى كلّ واحدٍ من الطرفين يكون أثره

باقياً كما لا يخفى.

أقول: هـذا الجواب الصادر من بعض الأعاظم يكون جواباً ثانياً عن هـذا الإشـكال، إلاّ أنّه قـد عرفت كفايته على تقدير خاص لا تطلقـا، وهو كون العلم الإجمـالى حاصـلاً قبـل التلف لا بعـده مع العلم أو بعـد التلف، وقلنا ببقاء أثر التنجيز بعـده بحيث لا يبقى التنجيز إلاّ بواسطه تأثير العلم، وهو لا يؤثر إلاّ مع يعارض الأصلين وتساقطهما.

وقد ظهر مما ذكرنا من عدم جريان أصاله عدم الفرد الطويل، لإثبات نفى الكلى، أو الفرد القصـير بعدم كون الترتّب شرعياً، ظهر أنّه لا فرق فيه بين القول بجريان الأصل العـدم الأزلى، أو عـدم جريانه، إذ نحن مع ذهابنا لجريان هذا الأصل فى موطنه نقول هنا بجريان استصحاب الكلى دون أصل عدم حدوث الفرد الطويل والباقى، خلافاً للمحقق الخوئى فى «مصباح الاُصول».

قـال المحقق الخوئى: يصـحّ جريـان الأصـل العـدم الأزلى دون الاستصـحاب الكلى، وعليه بنى حكمه فى موارد نفى فيها جريان استصحاب الكلى:

(منها: ما إذا شك فى كون نجسٍ بولاً أو عرق كافر مثلاً، فيتنجس به شـىء، فغسله مره واحده، فلا محاله نشكّ فى بقاء النجاسه وإرتفاعها على تقدير اعتبار التعدد فى الغَسل فى طهاره المتنجس بالبول، إلاّ أنّه مع ذلك لا نقول بجريان الاستصـحاب فى كلّى النجـاسه، ووجوب الغَسل مره ثانيه، لأنه تجرى أصاله عـدم كون الحادث بولاً، فنحكم بكفايه المره للعمومات الـداله على كفايه الغَسل مرّه

واحده، وخرج عنها البول بأدله خاصه) انتهى كلامه(۱).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه:

أوّلاً: بأن إثبات نفى النجاسه الكلّى بواسطه أصاله عدم كون الحادث هو البول يكون مثبتاً، لأن ترتّب الأثر عقلى لا شرعى، كما أن إثبات كون الحادث هو العرق الذى كان هو الفرد الآخر يكون مثبتاً.

وثانياً: أنّ جريان استصحاب بناء الكلى وهو النجاسه، وإثبات وجوب الغَسل ثانيه كما يستفاد من كلامه لولا أصل عدم كون الحادث هو البول، ليس بجيّدٍ، لوضوح أنّ وجوب الغسل ثانيه وعدم كفايه المرّه الواحده كان من أثر الفرد وهو البول لا من أثر الكلى الذى لابدّ من ترتيب أثره فى الاستصحاب، لا ـ أثر الفرد بخصوصه حيث يوجب كون الأصل مثبتاً، ففى مثل المقام لا محاله لابدّ أن يقال بعدم جريان استصحاب بقاء النجاسه لإثبات وجوب الغَسل، لعدم وجود أثرٍ لخصوص الكلى هنا حتّى يترتب فيدخل المورد تحت عمومات النجاسه من كفايه غَسل المرّه فى الغُسل، إلاّ أن يُحرز كون المتنجس بولاً، وهو هنا مفقود.

أمّا جواب النائينى: عن الإشكال ببيان تعارض الأصلين فى الطرفين وتساقطهما، والرجوع إلى استصحاب الكلى - حيث قد عرفت أنّ هذا الجواب يتم على تقدير لا مطلقاً - فممنوعٌ قد أشكل عليه تلميذه المحقق الخوئى فى مصباحه:۶.

۱- مصباح الاُصول: ج۳ / ۱۰۶.

قـال المحقـق الخـوئی: (إنّ هـذا الجـواب علی أقسـام، ففی قسم وان کـانت الاُـصول متعـارضه متسـاقطه، إلاّـ أنّه لاـ أثر لجریـان الاستصحاب فی الکلی، لتنجیز التکلیف بالعلم الإجمالی، وفی قسم آخر یکون الأصل السببی حاکماً علی استصحاب الکلی، ولا یکون له مطابق لعدم جریان الأصل فی الفرد القصیر لعدم ترتب الأثر علیه.

توضیحه: إنّ دوران الأمر بین الفرد القصیر والطویل یتصور علی وجهین:

تـاره: یفرض أن یکون للفرد القصـیر أثراً مختصاً وللطویل کـذلک، ولهما أثر مشترک بینهما، کما فی الرطوبه المردده بین البول والمنیّ، فـإنّ للبول أثر مخصوص وهو الوضوء دون الغُسـل وللمنیّ غسـل دون الوضوء، ولهما أثر مشترک وهو حرمه مسّ کتابه القرآن، والـدخول فی الصـلاه، ففی مثله یصـحّ التعارض والتساقط، إلاّ أن استصـحاب الکلی لا أثر له فی مورده، لوجوب الجمع بین الوضوء والغُسل بمقتضی العلم الإجمالی، بلا فائدهٍ لإجراء استصحاب بقاء النجاسه حتی یتمسک به.

وفی قسم آخر: ما لو کان الأثر ثابتاً بصوره الإشتراک، وللفرد الطویل فقط دون القصیر، فیکون الأمر من قبیل الأقلّ والأکثر، هذا کمـا فی مثـال البول وعرق الکـافر، فـإنّ وجوب الغسـل مره ثـانیه کان من أثر الفرد الباقی وهو البول، کما أن وجوب غَسـله مرّه واحـده یکـون أثراً مشترکـاً بینهمـا، ففی مثله لـو جری استصـحاب الکلی لزم الحکم بوجوب الغسـل مره ثـانیه، ولولم یجر کفی الغسل مره واحده، لکنه لا یجری لحکومه أصل السببی وهو عدم حدوث البول أو عدم کون الحادث

بولاً، ولا تعارضه أصل عـدم حـدوث العرق، أو عـدم كون الحادث عرقاً بعدم ترتّب أثر عليه، إذ المفروض وجود العلم بوجوب الغسـل مرّه على كـلّ تقـدير، فـاذاً لاـ يجرى الأصـل فى القصـير حتّى يعارض الأصل فى الطويل، وأما إثبات الفرد الطويل بعـدم حدوث الفرد القصير، فهو مثبتٌ متوقف على حجيّته وهو غير ثابت) انتهى كلامه(۱).

أقول: فى كلا وجهى كلامه إشكال:

أما فى الوجه الأوّل: لما قـد عرفت بأن مع بقاء الطرفين وقبل تلف أحدهما لا مورد للإستصـحاب حتى يقال إنّ جريانه يكون بلا فائـده، لوضوح عـدم تماميه أركان الاستصـحاب فى هـذا الفرض، لعدم وجود الشك له أحدهما قبل تلف أحدهما وترتّب الأثر عليه، والذى يكون مورداً للاستصحاب وهو بعد حصول التلف لأحدهما كما لو توضأ بهما فحينئذٍ يتحقق مورد الاستصحاب، ولا علم له إلاّ ـ بإعتبـار السـابق، كمـا قـد عرفت أنه يصـحّ فرض حصول التعارض لو كان أثر العلم باقياً، غايه الفرق بينها أنّ مقتضـى استصـحاب بقاء العلم هو وجوب الغُسل للمنىّ بخلاف الاستصحاب، حيث لا تثبت إلاّ أثر المشترك، وهو المنع عن الدخول فى الصـلاه، فلاـزم كليهمـا هـو لزوم الغُسـل حتّى يقطع بارتفـاع المنع عن الـدخول، وعليه فلاـ يفيـد جريـانه الاستصـحاب هنـا أثر بخصوصه، غير العلم على۶.

۱- مصباح الاُصول: ج۳ / ۱۰۶.

كلا الوجهين، أى سواء قلنا بعدم التنجز للعلم بعد التلف، حيث يكون المنع فى الدخول أثر الاستصحاب، وكذا على القول ببقاء أثر العلم، حيث أن مقتضى أثر كل شىء غير الآخر، إذ مقتضى العلم ايجاب الغُسل، ومقتضى الاستصحاب هو المنع عن الدخول، وإنْ كان رفعه هنا يحصل بتحصيل الغُسل كما لا يخفى.

كما يرد عليه على الوجه الثانى أيضاً: حيث قد جعل أصاله عدم الفرد الطويل حاكماً سببياً على أصاله بقاء النجاسه الكلى، مع أنّك قد عرفت أن هذا الترتّب عقلىٌ لا شرعى، وقد ثبت أن استصحاب بقاء النجاسه هنا لا يجرى لعدم وجود أثر له، لأنّ الغَسل مره ثانيه هو أثر الفرد الطويل دون الكلى، فحينئذٍ مقتضى العمومات الدالّه على لزوم الغسل مرّه فى كلّ نجس يشمله، وهو حاصل، وبالنسبه إلى البول الذى يجب فيه التعدد لابدّ من إثباته وإحرازه، وهو غير محرزٍ، فلا يترتب على جريان هذا الاستصحاب أثرٌ إلّا إذا كان له أثر شرعى، والحكم بلزوم الغسل ثانيه لا يعدّ من آثار جريان هذا الاستصحاب، بل هو مقتضى وجود الفرد الآخر وهو البول وهو غير ثابت.

هذا مع أنّه يمكن أن يقال بأنه لو سلّمنا وجود استصحاب بقاء النجاسه الكلى، ولولم نقل بكونه محكوماً لأصاله عدم كون الحادث بولاً، فلازم هذا الاستصحاب لزوم الغسل مرّه اُخرى، لا بما أنّه بول حتّى يكون مثبتاً للفرد، ويكون أصلًا مثبتاً، بل لأجل أنّ وجود النجاسه وثبوتها بنفسه يوجب الغسل، فإذا فرضنا وجود هذا الأصل وجريانه، فإنه يوجب ثبوت الغسل لأجله لا بما أنّ

النجاسه الواقعه بول، لكنه مخالف لظاهر الأدله، حيث أنّ النجاسه المستصحبه لا تكون إلّا بأحد أمرين: وجود العرق لكنه زائلٌ بالغسل الواحد، أو البول الذى لم يثبت. وعليه فلا وجه لإثبات وجوب الغسل ثانيه.

شروط جريان الاستصحاب الكلى

وينبغى التنبيه على أمور:

الأول: لا يخفى عليك انه إذا عرفت ان الوجه فى جريان استصحاب الكلى، هو عدم كون المقام من قبيل الحكومه فى الأصل الجارى فى الفرد الطويل مع عدم وجود الكلى إمّا بإنكار أصل السببيه بينهما، بملاحظه عدم العينيّه بينهما بناءً على ما هو المعروف بين الاعلام بأنّ الحقّ أن وجود الكلى الطبيعى بعين وجود أفراده وأشخاصه، فالموجود بينهما هو العينيه دون السببيه حتّى يقال بوجود الأصل السببى والمسببى، أو يقال إنّه على فرض قبول وجود السببيه، لكنه لا يكون الأصل الجارى فى الفرد الباقى هنا حاكماً على الأصل الجارى فى الكلى، لكون الترتّب بين الكلى والفرد وجوداً وعدماً مترتب ترتباً عقلياً لا شرعياً، فلا أثر شرعى لأصل العدم فى الفرد الباقى، فحينئذٍ الاستصحاب الكلى يكون جارياً بلا معارض، ويترتّب عليه الأثر.

الثانى: أنّ استصحاب الكلى من القسم الثانى يجرى فيما إذا لم يكن أحد الفردين مورداً لأصلٍ يوجب تعيينه، المستلزم لإنحلال العلم الإجمالى بالمتيقن

فی طرفٍ وشبهه بدویه فی الطرف آخر، وإلّا لا یجری فیه استصحاب الکلی.

ومثاله: لو کان الشخص محدثاً بالحدث الأصغر فرأی رطوبه مردده بین البول والمنی، حیث أنّه کان متیقناً بالحدث الأصغر، ثم یشک فی الرطوبه، معناه الشک فی أنّه هل تبدّل حدثه الأصغر إلی الحدث الأکبر أم لا، فإنّه حینئذٍ باستصحاب بقاء الحدث الأصغر یوجب الحکم ببقاء بناءً علی أصاله عدم تبدله بالأکبر، فحینئذٍ لو توضأ فإنّه لا یبقی له علم إجمالی بوجود أحدهما، بل ینحلّ علمه إلی وجود الحدث الأصغر المتیقن بقائه إن کان بولاً، والشک فی الحدث الأکبر، والأصل عدمه، فلا یجری هنا بعد الوضوء استصحاب بقاء الحدث، لانحلاله إلی الأصغر قطعاً وإلی الأکبر بالشبهه البدویه، والأصل عدمه، فیکفی له الوضوء، بلا فرق فیه بین أن تکون نسبه التقابل بین الأصغر والأکبر.

نسبه المتضادین حیث لاـ یجتمعان فی مورد واحد مثل السواد والبیاض، کما علیه قولٌ، أو أنها تکون بصوره الشده والضعف کالوجوب والاستحباب، بأن یکون الحدث الأکبر هو عین الأصغر لکن مع شدهٍ وزیاده من باب تفاوت المرتبه بینهما کما علیه قول.

أو تکون النسبه بینهما علی نحو المتخالفین کالسواد والحلاوه کما علیه قول ثالث.

ففی کلّ هذه الأقوال یکون الحکم هو کفایه الوضوء فقط، وعدم جریان استصحاب بقاء الحدث بعد الوضوء، لأن استصحاب بقاء الأصغر یعیّنه کما أنّ أصل عدم تبدله إلی الحدث بالأکبر ینفی الأکبر.

هذا بخلاف ما لو شاهد الرطوبه المردده فی حال کونه متطهراً، حیث إنّه بعد خروج الرطوبه یعلم إجمالاً بحدوث أحد الحدثین، لکنه لا یعلم أنه الأصغر أو الأکبر، فالعلم الإجمالی بذلک یحکم علیه بلزوم الفراغ، وهو لا یحصل إلّا بإتیان الوضوء والغُسل کلیهما، وهذا القسم هو مراد السیّد قدس سره ، حیث حکم فی «العروه» بوجوب کلیهما دون أحدهما کما فی الصوره السابقه، وعلی ذلک یصحّ أن یقال باستصحاب بقاء الحدث حتّی بعد الوضوء لو علم بالرطوبه المردّده، لجریان هذا الاستصحاب بلا معارض کما عرفت.

المناقشه الثانیه فی جریان استصحاب الکلی

ومنها: أی من الإشکالات الوارده علی جریان استصحاب الکلّی فی القسم الثانی، هو أنّ الکلی لیس له وجودٌ إلّا بوجود منشأ انتزاعه، لأن الکلی لیس إلاّ أمراً انتزاعیاً من الفرد والأفراد، فلا یقین ولا وجود له إلاّ بوجود فرده ومنشأ انتزاعه بوجود افراده حقیقیه، والمفروض أنّ فرد هذا الکلی بالنسبه إلی الفرد الزائل مقطوع الإرتفاع، ولا شک فیه، وبالنسبه إلی الفرد الباقی مقطوع البقاء ولا شک فیه، فالقضیه المتیقنه والمشکوکه لیست متحده، حیث لم یتعلق الشک بما قد تعلّق به الیقین، فلا یکون الاستصحاب جاریاً هذا.

أقول: وفساد هذا الإشکال یظهر بالتأمل والدقه فی المباحث السابقه، لوضوح الفرق بین الکلی الطبیعی والکلی العقلی والکلی المنطقی والکلی

الإعتبـاری الإنـتزاعی، إذ الکلی الطـبیعی یکـون وجوده بوجود أفراده، إلاّـ أنه لیس بـأن لاـ یکون له وجود، بـل له وجود بوجود أفراده، غـایه الأـمر إذا تحقّق الفرد کـان تحقّقه موجبـاً لحصول العلم بتحقق الکلی فی ضـمنه، فیصـحّ القول بأنّ العلم والیقین قد تعلقـا بنفس وجـود الکلی فی ضـمن وجود الفرد، غـایه الأـمر إذا علم بعلم تفصـیلی وجود فردٍ خـاص وزواله، أوجب هـذا العلم القطع بوجود الکلی فی ضـمنه والقطع بإرتفـاعه، إلاّـ أنه إذا لم یعلم من أول الأـمر أنه أیّ فردٍ قـد تحصّل، هل هو الفرد القصـیر الـذی زال وإرتفع حتّی یکون الکلی قـد إرتفع بإرتفاعه، أو الفرد الطویل الباقی حتّی یکون الکلی باقیاً ببقائه؟ فیصـحّ حینئـذٍ أن یقال إنّ الشک قـد تعلّق بالکلی المشترک بین الفردین – أی لا یعلم أنّ الکل هل هو باقٍ بعـد زوال القصـیر ان کان موجوداً فی ضمنه، أو باقیـاً إن کان موجوداً فی ضـمن الباقی – ففی ذلک یصـحّ أن یقال إنّ الشک قـد تعلّق بما کان السابق متیقن الوجود، فیکون الاستصحاب فیه جاریاً بلا إشکال.

والکلی الـذی ذکره المتشـکل بـأنّه لاـ وجود له یصـحّ فی مثـل الأُـمور الإنـتزاعیه الـذی لا یکون له وجود بخصوصه مثل الأُمور الإعتبـاریه الإنـتزاعیه، کـالفوقیه والتحـتیه والأـبوّه والنبوّه وأمثـال ذلـک، لاـ فی مثـل المفـاهیم الکلیه الـتیتکون معرضـاً للأحکـام کالحدث والنجاسه وأمثالها، کما لا یخفی.

المناقشه الثالثه فی جریان استصحاب الکلی

ومنها: أن إحتمال کون الکلی فی ضمن الفرد القصیر الذی قطع بإرتفاعه یوجب الإحتمال بإنتفاض الیقین السابق بوجود الکلی بالیقین بإنعدامه، بواسطه زوال فرد القصر، فالتمسک بقوله علیه السلام : «لا تنقض الیقین بالشک» فی هذا المورد یکون من قبیل التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه، لأنه لا یعلم کون رفع الید عن الیقین السابق بوجود الکلی کان نقضاً للیقین بالشک، بل لعله کان نقضاً للیقین بالوجود بالیقین بالزوال ان کان الکلی موجوداً فی ضمن الفرد القصیر، والحال أنّ المعروف أنه لا یجوز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه هذا.

أقول: لکنه توهم فاسد، لوضوح أن الیقین المتعلق بالکلی لم یکن هو الکلی المتحقّق فی ضمن الفرد القصیر فقط، بل ولا الفرد الطویل فقط، بل هو الکلی المشترک بینهما، أی ما یوجد بوجود أحدهما، فهکذا یکون فی طرف الانتفاض، إذ الکلی الذی یحتمل انتفاضه بزوال الفرد القصیر هو الکلی الموجود فی الفرد القصیر الذی لم یکن هو مورداً للیقین بالوجود أصلًا، فهکذا یکون فی إنتفاضه، فالکلی الذی یکون مورداً للیقین السابق والشک اللاحق لیس إلّا الکلی الموجود المشترک بینهما، أی ما یوجد بوجود أحدهما، وهو مشکوک أیضاً، وعلیه فیکون الاستصحاب فیه جاریاً، لأنه مصداق لحرمه نقض الیقین بالشک، فالکلی هو الحَدَث الذی قد تعلّق به الیقین بوجوده بتحقّق الرطوبه المردّده، لأنّ المکلف

قاطع بوجوده، وإن لم يعلم الفرد المتحقّق من ذلك، وهذا الكلى إذا زال فرده الصغير وهو الحدث الأصغر، يصبح وجوده مشكوكاً لأجل عدم علمه بوجوده فى ضمن أحد الفردين، فيصدق فى حقّ هذا الكلى لو رفع يده عنه أنه قد نقض اليقين بالشك، وهو حرام، فالكلى الذى قطع بعدمه يكون ما هو الموجود فى الصغير، كما أنّ ما هو المقطوع ببقائه يكون هو الكلى فى ضمن الفرد الباقى، وهما لم يكونا متعلقاً لليقين حتّى يقع الشك فيهما، وهو واضح لمن له أدنى تأمل، وعليه فلا يكون التمسك بحديث «لا تنقض اليقين بالشك» تمسكاً بالعام فى الشبهه المصداقيه له.

المناقشه الرابعه فى جريان استصحاب الكلى

ومنها: ما ذكره المحقق العراقى فى نهايته من معارضه استصحاب بقاء الكلى مع أصاله عدمه المتحقّق فى ضمن الفرد الطويل، بضميمه عدمه المحرز بالوجدان بالإضافه إلى الفرد القصير، حيث إنّه بذلك يثبت عدم الكلى، فيترتب عليه نقيض الأثر المترتب على وجود الكلى، فيصير الموضوع المركب المحرز بعضه بالوجدان وبعضه بالأصل فيتعارضان.

توضيح ذلك: إنّ وجود الكلى الطبيعى عين وجود افراده كذلك يكون عدمه عين عدم أفراده، بحيث تتّسع وتتضيّق دائرته وجوداً عدماً بكثره الأفراد وقلتها، غير أنه فى طرف الوجود يوجد بوجود فردٍ واحد، وفى طرف العدم يتحقق العدم

بعدم جميع الأفراد، فللعدم مراتب عديده ويتعدد عدم الأفراد يتعدد، فيكون اتساع الاعدام وضـيقها باتساع الأفراد وكثرتها وقلتها، فـإذا حصـل للاعـدام مراتب عديـده، أصـبح العلم متعلقاً ببعض الاعـدام والشك بالبعض الآخر، فإذا فرض للكلى فردان، فيكون عـدمه حينئذٍ بعدم كلا الفردين، فإذا جرى أصل عدم الفرد الطويل، صار بواسـطه جريان الأصل معدوماً لأجل وجود الشك فيه، كما يكون طرف القصـير معدوماً أيضاً بواسـطه العلم بعدمه وزواله، فيحصل من مجموع المركب من العدمين العلم بعدم الكلى، فـإذا حصـل عـدم الكلى، لم يترتب عليه الأـثر، فـإذا لم يترتب عليه الأثر، تعارض مع استصـحاب بقاء الكلى، النافى لترتب الأثر، وهـذا هو المطلوب. وعليه فأصاله العدم فى طرف الفرد الطويل ليس المراد منه هو عدم الجامع، كى يشـكل فى أنّه كيف يجرى هذا الأصل مع كون الكلى معلوم التحقق بالعلم.

كما أنّه ليس المراد من أصاله العـدم عدم حدوث الفرد الطويل المترتب عليه عدم الكلى، كى يُشـكل بأنه ليس من باب السـبب والمسـبب، أو ليس الترتب مترتباً عليه شـرعاً، بل المراد من أصاله العدم، هو بيان عدم الفرد الذى يصـير جزءاً للمجموع المركب من عـدم هـذا الفرد بضـميمه عـدم الفرد القصـير بالوجـدان، فيعلم حينئذٍ وبمقتضـى ذلك عدم وجود الكلى فيتعارضان فى الأثر المترتّب عليه، هذا.

ولكن أجاب عنه المحقق العراقى بما خلاصه: إنّه نُسـلّم حيث قـد سـلّم هذا الإشـكال فى الكلى بنحو الوجود السارى أو الطبيعه المهمله، لأن عدم كلّ جزء

يكون بعين عـدم الكلى، والـذى له مراتب متفاوته بمثل ما ذكره المستشـكل، هـذا بخلاف ما لو كان الكلى - الذى يقع محمولاً للأحكام بصوره الكلى - موجوداً على نحو صـرف الوجود، كما الأمر كذلك فى الحدث، حيث أن الكلى صـرف الوجود عباره عن وجود الفرد الخاص الملازم سـبق العـدم لا عينه ولا عين الأفراد، فحينئذٍ العدم السابق ينعدم مع العلم بوجود الكلى، فليس له أفراد حتى تكون متفاوته بالعلم والشك، حتى ينضم معاً ليوجب عدم الكلى، فأصاله عدم الفرد الطويل لا يوجب عدم الكلى فى صرف الوجـود، فلاـ ضـميمه حـتى يـوجب عـدم الكلى، والكلى الـذى يقـع معرضـاً ومحمولاًـ للأحكـام يكون من هـذا القبيـل، فاستصحاب بقاء الكلى يصبح حينئذٍ لا معارض له. نعم لا يجرى ذلك فى الكلى بصوره الوجود السارى أو الطبيعه المهمله.

هذا خلاصه كلامه رحمه الله (۱).

أقول: لاـ يخفى ما فى كلامه من الإشـكال، لوضوح أن عـدم الكلى إذا كان عين عـدم الفرد، ولو على نحو صـرف الوجود، لأن العينيه بين الكلى والفرد إذا كان فى ناحيه الوجود كـذلك، فكما لا يمكن جعل الكلى ملازماً لوجود الفرد، فكـذلك يكون فى نـاحيه عـدمه، لعـدم معقـوليه التفكيـك بين حيـثيه الوجود والعـدم فـإذا تحققت العينيّه فى نـاحيه العـدم فى صـرف الوجود عـاد المحذور، وهو أنه إذا أمكن۶.

۱- نهايه الأفكار: ج۴ / ۱۲۶.

جریـان أصـاله العـدم فی الفرد الطویـل، جری هـذا الأصـل فی عـدم الکلی بالنسـبه إلیه، وترتّب علیه الأثر ولو فی جزء المجموع المرکب بضمیمه عدم المعلوم بالوجدان فی ناحیه القصیر، وهذا یوجب عوده المحذور، وهو کون الترتب عقلیاً لا شرعیاً إن کان بصوره السبب والمسبب، هذا مضافاً إلی معارضه هذا الأصل الجاری مع الأصل الجاری فی طرف القصیر قبل زواله، وبقاء ذلک الأثر حتی فی حال العلم بزواله، فیقع التعارض بینهما ویتساقطان، والمرجع حینئـذٍ إلی أصاله استصـحاب بقاء الکلی، فلا فرق بین جریان استصحاب الکلی بین أن یکون من قبیل الوجود الساری أو من قبیل صرف الوجود کما لا یخفی.

المناقشه الخامسه فی جریان استصحاب الکلی

ومنها: ما ذکره المحقق الخمینی قدس سره فی کتابه المسـمّی ب-«الرسائل»، فهو بعد تسلیم جریان الاستصحاب فی کلی القسم الثانی لوجود الوحده المعتبره بین القضـیه المتیقنه والمشـکوکه عرفاً، لأنه بوجود أحد الفردین یعلم تفصیلاً بتحقّق الکلی، فیصحّ أن یقال إنّه قطع بوجود الکلی الطبیعی، وبعـد زوال الفرد القصـیر یصحّ عرفاً أن یقال إنّه یشک فی بقاء الکلی الطبیعی، لإحتمال کونه فی الفرد القصـیر وقـد مضـی، أو فی الفرد الطویـل فکـان باقیاً، فیصـحّ عرفاً إنّ یقال ان الکلی کان متیقن التحقق وهو الآن مشـکوک البقاء، وهذا المقدار من الوحده کاف فی صحه جریان الاستصحاب، ولولا ذلک کان الإنصاف أنه لا یمکن التخلّص عن

الإشكال سواء أُريد إجراء استصحاب الكلى المعرّى واقعاً عن الخصوصيه، أو استصحاب الكلى المتشخّص بإحدى الخصوصين، أو الكلى الخارجى مع قطع النظر عن الخصوصيه، بدعوى أن الموجود الخارجى له جهتان: جهه مشتركه بينه وبين غيره من نوعه أو جنسه فى الخارج، وجهه غيره، والعلم بوجود أحد الفردين موجب لحصول علم تفصيلى بجهةٍ مشتركه خارجيه بينهما، وذلك لإختلال ركنى الاستصحاب أو أحدهما على جميع التقادير.

أما على التقدير الأول: فللعلم بعدم وجود الكلى المُعرّى واقعاً عن الخصوصيه لإمتناع وجوده كذلك فيختلّ ركناه.

وأمّا على التقدير الثانى: فلأنّ ذلك عين العلم الإجمالى بوجود أحدهما، لأن الكلى المتشخّص لكلّ خصوصيه يغاير المتشخّص بالخصوصيه الأُخرى، فتكون القضيّه المتيقنه العلم الإجمالى بوجود أحدهما، وقضيه عتبار وحدتها مع المشكوكه فيها أن يشكّ فى بقاء المعلوم بالإجمال، وفى المقام لا ـ يكون الشك فى بقاء المعلوم بالإجمال، بل يعلم فى الزمان الثانى إجمالاً إمّا ببقاء الطويل أو إرتفاع القصير، وإنّما يكون الشكّ فى البقاء إذا احتمل إرتفاع ما هو المعلوم طويل العمر كان أو قصيره، فاختلّ الركن الثانى فيه.

وأمّا على التقدير الثالث فلأنّ الجهه المشتركه بما هى مشتركه غير موجوده فى الخارج إلّا على رأى الرجل: الهمدانى الذى يلزم منه مفاسد كما حُقّق فى محلّه.

وعلى المسلك المنصور تكون الطبيعه فى الخارج طبيعتين، فكان علمٌ

تفصیلی بأحد الخصوصیتین لا علم تفصیلی بإحدی الطبیعتن، لإمتناع حصول العلم التفصیلی إلّا مع وحده الطبیعه المعلومه، فحینئذٍ یأتی فیه الإشکال المتقدّم، فالتخلص عن الإشکال هو ما أشرنا إلیه من وحده القضیتین عرفاً، وهی المعتبره فی الاستصحاب، والدلیل عرفیه القضیه ما تری من عدم قبول النفوس خلافها إلاّ ـ بالبرهان، وحکم قاطبه أهل العرف ببقاء النوع المذکور وسائر الأنواع من بدو الخلقه إلی إنقراضها، واشتهار القول بأنّ المهمله یوجد بوجودٍ ما، وینعدم بعدم جمیع الأفراد وغیرها بما هی من لوازم قول الهمدانی... إلی آخر کلامه) انتهی محلّ الحاجه(۱).

أقول: لکن الحقّ والإنصاف أنّه عند التأمل یظهر عدم ورود الإشکال، حتّی علی المسلک المنصور، والشاهد علی ذلک أنّه قد صرّح فی ابتداء البحث بأنّ العلم بوجود أحد الفردین موجبٌ لحصول علمٍ تفصیلی بوجود الکلی المشترک بینه وبین غیره فی الخارج، مع أنّه بالدقه یوجب الإشکال فی أنه کیف یحصل العلم التفصیلی بالکلّی مع عدم وجود علم کذلک بالخصوص، فکما لا یضرّ عدم وجود هذا العلم بالنسبه إلی العلم التفصیلی بالکلّی، لا یضرّ أن لا یتعلّق الشک بنفس المعلوم بالإجمال، حیث أنّ إختلاف الخصوصیه من جهه فقدان المعلوم بالإجمال بعد العلم بزوال الفرد القصیر لا یضرّ بحال وحده القضیه، من کون مرکز العلم۷.

۱- الرسائل: ۱۲۷.

والشك هو اليقين الكلّى الـذى يعـدّ جهه مشتركه بين الفردين، فحينئـذٍ يصـحّ أن يقال إنّ الكلى قـد وجد بوجود أحد الفردين، كمـا أنه يصـحّ أن يقال إنّه يشك فى وجود الكلى وبقائه بعـد العلم بزوال الفرد القصـير، حيث لا يلاحظ الكلى لا فى الأول ولا فى الآخر حال الخصوصيه الموجوده معه حتّى يوجب ذلك الإشكال.

وبعباره اُخرى: وأوفى: حال الكلى والخصوصـيه بالنسبه إلى أول وجوده وآخره متفاوتٌ، حيث أنّ الكلى يعدّ مركزاً لتحقق العلم التفصـيلى بوجود أحـد الفردين، مع أن الخصوصـيه فى الفرد كـانت مشـكوكه حيث لا يعلم عنّى وجوده وتحقّقه ضـمن أى فرد كـان، كمـا أنّ هـذا الكلى بالنســبه إلى حـال زوال الفرد القصــير يكـون عكس الأـول، مـن كـون بقـاء الكلى مشـكوكاً، ولكن الخصوصـيه متعلقه به وموجوده للعلم بارتفـاع أحـدهما وبقـاء الآخر، فكما لا يضـرّ ذلك الإختلاف فى أوّله بالنسبه إلى الكلّى، كذلك يكون فى الآخر، وعليه فوحده القضـيه المتيقنه والمشـكوكه بالنظر إلى المسـلك المشـهور المنصور موجوده، ووجودها غير مبتيّه على التسامح العرفى كما ادّعاه.

***

الثمره المترتبه على جريان الاستصحاب الكلى

بعد الفراغ عن جواب جميع الإشكالات التى وردت على جريان استصحاب بقاء الكلى، ومهّدنا الأرضيّه لإجراء هذا الاستصحاب وفى الأمثله

المفروضه فی ذلک، وهی مثال استصحاب بقاء الحدث المردّد بین الأصغر والأکبر بعد مشاهده الرطوبه المردده بینهما، وتحصیل الوضوء حتّی یترتّب علیه عدم جواز مسّ کتابه المصحف، وعدم جواز الدخول فی الصلاه، لکونهما من الآثار الشرعیه المشترکه المترتبه علی القدر الجامع، وأیضاً مثال استصحاب بقاء الوجود المردد بین الظهر والجمعه بعد الإتیان بالجمعه فی عصر الغیبه، فیترتّب علیه وجوب اتیان الصلاه الظهر أیضاً حیث یعدّ هو الأثر الشرعی للوجوب، وأیضاً مثال استصحاب بقاء الحیوان المردّد بین کونه فیلاً-طویل العمر أو بقّاً قصیر العمر لإثبات وجود أصل الحیوان فی الدار، فیترتّب علیه أثره الشرعی ان کان له ذلک.

هذا، ولکن وجدنا فی کلمات المحقق النائینی فی فوائده من الإشکال فی کلّ واحد من الأمثله الثلاثه بما لا یخلو عن إشکالٍ، وان کان بعضه صحیحاً من حیث المبنی، إلّا أن مبناه مخدوشٌ عندنا بالنسبه إلی بعضها، وغیر وارد بالنسبه إلی البعض الآخر من أساسه، فلا بأس بالإشاره إلی کلامه والجواب عنه.

مناقشه المحقق النائینی فی جریان الاستصحاب الکلی

قال رحمه الله فی تقریراته المسمّی ب-«فوائد الاُصول» (لا-یخفی علیک أن استصحاب بقاء الکلی إنّما یقتضی ترتیب الآثار الشرعیه المترتبه علی نفس الکلی، لو فرض أنّه کان للکلّی أثر شرعی کما فی مثال الحدث، فإنّ حرمه مسّ المصحف قد رتّب شرعاً علی نفس الحدث الأعم من الأصغر والأکبر، کما یدلّ

علیه قوله تعالی: «لَّا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»(۱).

والظاهر انه لیس للحدث الأعم من الأصغر والأکبر أثرٌ آخر رتّب علیه شرعاً.

وقد یتوهّم: أنّ عدم جواز الدخول فی الصلاه أثرٌ للأعم من الأصغر والأکبر، فاستصحاب بقاء الحدث عند العلم بوجود أحدهما، وفعل ما یوجب رفع أحدهما، یقتضی عدم جواز الدخول فی الصلاه.

وفیه: إنّ عدم جواز الدخول فی الصلاه فی الفرض إنّما هو لعدم إحراز الطهاره التی هی شرط للصلاه، لا لوجود المانع، فإنّ الحدث لم یؤخذ مانعاً عن الصلاه بل الطهاره أُخذت شرطاً لها.

وعلی کل حال أثر أخذ الکلی موضوعاً له شرعاً، فباستصحاب بقاء الکلی یثبت ذلک الأثر، ولا یثبت به الآثار المترتبه علی حدوث الفرد الباقی وان کان وجود الکلی یلازم کون الحادث هو الفرد الباقی إلاّ علی القول بالأصل المثبت، فکما یجری استصحاب بقاء الکلی، کذلک یجری استصحاب عدم حدوث الفرد الباقی، وینفی بذلک الآثار المترتبه علی وجود الفرد، إلاّ إذا کانت الآثار طرفاً للعلم الإجمالی، بأن کان للفرد الزائل أیضاً آثار شرعیه، فیقع التعارض بین الأُصول من الجانبین، ویبقی العلم الإجمالی علی حاله، ویقتضی الإحتیاط فی الآثار المترتبه علی کلّ من الفردین، إلاّ إذا کان لأحد الفردین أثر زائدٌ فلا یجب.

۱- سوره الواقعه: الآیه ۷۹.

الإحتياط فيه، لأنه منفى بالأصل، للشك فى وجود موضوعه:

ففى مثال الحدث يحرم مسّ المصحف، لإستصحاب بقاء الحدث، ويجبُ الغُسل للعلم الإجمالى بوجوب الوضوء أو الغُسل، والمفروض أنّ المكلف قد توضّأ، فبقى عليه الغُسل مقدمةً للعلم بفراغ الذمه عمّا اشتغلت به، ويجوز دخول المساجد وقراءه العزائم بلا غُسلٍ، لأن حرمه دخول المساجد وقراءه العزائم من الآثار المختصّه بالحدث الأكبر، وحيث لم يعلم به المكلف، فيجرى أصاله العدم لنفى هذه الآثار الخاصه، وليس للحدث الأصغر أثر يختصّ به لتكون تلك الآثار المختصه بالحدث الأكبر طرفاً للعلم الإجمالى، بل الحدث الأكبر يشارك الحدث الأصغر فى جميع الآثار، ويختصّ هو بأثرٍ زائدٍ من حرمه الدخول فى المساجد، وقراءه العزائم هذا كله فى مثال الحدث المردد بين الأصغر والأكبر.

وأما مثال وجوب صلاه الظهر أو الجمعه فيما إذا علم المكلف وجوب احداهما وقد صلّى الجمعه باستصحاب بقاء الكلى، والقدر المشترك بين الوجودين وهو أصل الوجوب والإلتزام وإن كان فى حدّ نفسه لا مانع عنه، إلاّ أنه لا أثر لبقاء القدر المشترك فى المثال وأثر بقاء الإشتغال، ولزوم تحصيل العلم بفراغ الذمه ليس من الآثار الشرعيه، بل هو من الآثار العقليه، وموضوعه نفس الشك بالفراغ بعد العلم بالإشتغال، فهو محرزٌ بالوجدان، ولا معنى للتعبد، وقد تقدم ذلك شروحاً فى مبحث الإشتغال.

وأما مثال الفيل والبقّ، فلا يجرى فيه استصحاب بقاء القدر المشترك عند

العلم بإنقضاء عمر البقّ، لأنّه من الشک فی المقتضی، وقد تقدّم عدم جریان الاستصحاب فیه)(۱).

أقول: وفی کلامه مواقع للنظر:

أوّلاً: أنّه کیف فرّق بین جواز مسّ المصحف حیث یکون الحدث مانعاً مستدلاً له بالآیه الشریفه، وبین جواز الدخول فی الصلاه بأن تکون الطهاره شرطاً فیه لا الحدث مانعاً، مع أنّ مدلول قوله تعالی: «لَّا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» عباره اُخری عن قوله: (لا صلاه إلاّ بطهور) فکما یستفاد من الثانیه الشرطیه فکذلک من الاُولی، فکما یصحّ أن یقال إنّ من شرط جواز الدخول فی الصلاه وجود، کذلک الطهاره یصح أن یقال شرط جواز مسّ المصحف هو الطهاره، فکما أنّه یصح أن یقال بأن الحدث مانعٌ عن جواز المسّ، فکذلک یصحّ أن یقال إنه مانع عن جواز الدخول فیها، فلا غرو بأن یجعل عدم جواز المسّ والدخول من آثار استصحاب بقاء الحدث إمّا لإحراز وجود مانع یمنعه تعبّداً، أو لأجل أن أصاله بقاء الحدث یوجب عدم إحراز وجود الشرط، وعلیه فلا یجوز المسّ ولا الدخول بواسطه هذا الاستصحاب وهو المطلوب، فاذاً القول بالفرق بینهما، وجعل الأوّل من آثاره الشرعیه دون الثانی لیس بجیّدٍ.

وثانیاً: إنّ ما ادّعاه من أن استصحاب بقاء الحدث بعد تحصیل الوضوء وأنه۹.

۱- فوائد الأصول: ۴ / ۴۱۹.

يحقّق قيام العلم الإجمالى الموجب بوجوب الغُسل، لكنه لا يوجب إلّا إيجاب الغُسل له، إلّا أنه لا يوجب عدم جواز الدخول فى المساجد، أو عدم جواز قراءه سور العزائم إلاّ مع الغُسل، فيجوز له الدخول والقراءه بلا غسل أيضاً، ممنوع إذ لا يخفى أنه قبل تحصيل الوضوء لم يقتضى العلم الإجمالى عدم جواز الدخول والقراءه لأجل العلم الإجمالى بل إنّ وجوبه كان بمقتضى العلم الإجمالى، لأنه قد تنجز له الوضوء والغُسل، فكما لا يجوز الدخول فى الصلاه أو مسّ كتابه القرآن لإحتمال كونه محدثاً وبالأصغر، هكذا لا يجوز له الدخول فى المسجدين، ولا يجوز له قراءه السور المزبوره، لإحتمال كونه محدثاً بالحدث الأكبر، فنستصحب هذا الحكم الموجود قبل زوال العلم الإجمالى، أى نقول إنه كان لا يجوز له الدخول والقراءه قبل زوال العلم، والحال بعد تحصيل الوضوء نشك فى بقاء هذا الحكم، فالأصل هو البقاء، فلا يجوز له الدخول ولا القراءه بمقتضى هذا الاستصحاب، لا بمقتضى استصحاب بقاء الحدث حتّى يقال إنّه يكون أثر الحدث الأكبر لا أثر مطلق الحدث، إذ الاستصحاب الذى ذكرنا كان استصحاب أثر العلم الإجمالى، حيث أن زوال العلم يوجب حدوث الشك فى بقائه، كما هو الأمر كذلك فى جميع موارد العلم الإجمالى، حيث إنّ أثره باقٍ حتى بعد خروج أحد الفردين عن مورد الإبتلاء، وإلاّ يلزم منه ما لا يلتزم به الخصم أيضاً من امكان افناء أحد الطرفين بالإختيار، وجعل الاخر مركزاً لجريان الأصل العدمى، لصيرورته شكاً بدوياً، فحينئذٍ لا يبقى للعلم الإجمالى موردٌ يجب العمل به بالموافقه القطيعه من

الإتيان بالطرفين فى الواجب وتركهما فى الحرام.

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا امكان القول والجمع بين أنّ استصحاب بقاء الحدث لا يفيد وجوب الغُسل للجنابه لكونه بذلك أصلًا مثبتاً، إلاّ أنه لا يجوز دخول المسجدين وقراءه سور العزائم بلا غُسلٍ قضيهً لاستصحاب بقاء أثر العلم إن لم نقل بأنه من الآثار العقليه لذلك، أو كون أثر العلم هو الإتيان بكلا فرديه حتّى بعد الإتيان بأحدهما إن قلنا بأن الأكثر وهو التنجيز فى العلم الإجمالى كان عقلياً لا شرعياً، ولذلك لا يجوز لمثل هذا الشخص الدخول فى الصلاه قبل الغُسل، مع أنّ الحدث الأصغر قد ارتفع قطعاً، والحدث الأكبر محكوم بالعدم بمقتضى الأصل الذى لا معارض له على مبناه، وبقاء الحدث بالاستصحاب ليس من آثاره على مسلكه عدم جواز الدخول كما تفوّه به رحمه الله آنفاً، وحينئذٍ لماذا لا يجوز له الدخول فى الصلاه مع أنّه ثابتٌ حتى عند الخصم أنّه ليس إلاّ لأجل ما ذكرناه؟

وثالثاً: يرد عليه دعواه رحمه الله أنّه لا يجرى استصحاب بقاء وجوب القدر المشترك لإثبات الظهر، باعتبار أن هذا الوجوب يعدّ من الآثار العقليه للعلم الإجمالى لا الأثر الشرعى حتّى يترتب عليه هذا الاستصحاب.

مع أنّه توهّم غير جيّد، لوضوح أن مورد الاستصحاب ليس هذا الوجوب الحاصل من وجود العلم الإجمالى، بل المستصحب يمكن أن يكون هو وجوب أربع ركعات فى كلّ يوم عند الزوال، ففى يوم الجمعه قبل الإتيان بالصلاه كان قاطعاً بالوجوب، ثم إذا أتى برباعيه يوجب له الشك فى أنه هل أتى بذلك الواجب

عليه وفرغ عنه إن كان هو الجمعه، أو لم يأت به ان كان الواجب فى الواقع هو الظهر، وحينئذٍ نستصحب بقاء الوجوب الذى يعدّ أثراً شرعياً لا عقلياً للعلم حتّى يرد ما قاله كما لا يخفى، وعليه فاستصحاب الكلى فى مثله أيضاً جارٍ بلا إشكال ويعدّ حجةً كما لا يخفى، وان كان هذا الاستصحاب موافقاً لمقتضى العلم الإجمالى أيضاً.

نعم، ينفرد هذا الاستصحاب إذا حدث العلم الإجمالى بعد الامتثال بأحدهما وبقى الاخر، وإلاّ مع وجود العلم الإجمالى لا يكون له شكاً حتّى يحتاج إلى الاستصحاب، وبعد الامتثال بأحدهما مع وجود العلم الإجمالى قبله كان أثر الوجوب لإتيان الباقى أثراً للعلم والاستصحاب، كما عرفت.

ورابعاً: أن الاستصحاب فى الحيوان المردّد بين الفيل والبقّ جارٍ ويكون حجه، وقوله رحمه الله بأنّه من قبيل الشك فى المقتضى فلا حجّه فيه فاسدٌ من حيث المبنى والبناء.

وأمّا المبنى: فأنّه لو سلمنا كون المقام منه، فقد عرفت فى محلّه بحجيه الإستصحاب مطلقاً، أى أنّه حجه سواءٌ كان الشك فى الرافع أو فى المقتضى.

وأمّا فساده من حيث البناء: فلأنّه على تسليم كون الاستصحاب غير حجه فى الشك فى المقتضى، لكنه ليس فى مثل المقام إذ الشك فى المقتضى الذى لا يجرى فيه الاستصحاب كان فيما إذا كان إقتضاء ذلك الفرد المستصحب مشكوكاً، مثل الشك فى مثل السراج لأجل الشك فى بقاء ما يبقى الشُغل به من الدهن، دون

ما لو شك فيه لأجل وجود الرافع، هـذا بخلاف المقام حيث أن الشك فى بقاء الكلى كان لأجل أنه لا يعلم أنه هو الموجود فى الفرد القصير حتّى يكون مرتفعاً، أو فى الفرد الطويل حتّى يكون باقياً، فحينئذٍ لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه، ولذلك ترى أنّ الشيخ الأعظم مع كونه ممّن لا يقول بجريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى، مع ذلك يقول بحجيه الاستصحاب فى الكلّى القسم الثانى كما لا يخفى على المتأمّل المدقق.

***

البحث عن الشبهه المعروفه بالعبائيه

وهى منسوبه إلى الفقيه الجليل السيد إسماعيل الصدر رحمه الله وهى على ما قرّره إشكالٌ يرد على القول باستصحاب الكلّى، ويبنى على القول بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه.

خلاصتها: أنّه لو علمنا إجمالاً ـ بنجاسه أحد طرفى العباء ثم غَسلنا طرفاً معيناً منه مثل الأسفل مثلًا، فلا إشكال بأنه لا يحكم بنجاسه الملاقى لهذا الطرف المغسول، للعلم بطهارته إمّا بقاءً لطهارته السابقه أو بطهارةٍ حاصله من الغُسل، وكذا لا يحكم بنجاسه الملاقى للطرف الآخر لأن المفروض عدم نجاسه الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره، ثم لو لاقى شىءٌ مع الطرفين، فلابدّ من الحكم بعدم نجاسته أيضاً، لأنه لاقى طرفاً طاهراً يقيناً وأحد طرفى الشبهه التى قد عرفت

كون المفروض عدم نجاسته، والمفروض أنّ ملاقاه شيء منهما لا توجب النجاسه، مع أنّ مقتضى استصحاب الكلى هو الحكم بنجاسه الملاقى للطرفين، فلابدّ من رفع اليد عن جريان الاستصحاب فى الكلى، أو القول بنجاسه الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره، لعدم إمكان الجمع بينهما فى المقام) انتهى كلامه على حسب نقل المحقّق الخوئى فى «مصباح الأُصول».

وأجاب عن هذا الإشكال المحقّق النائينى بما فى فوائده: - وهو عباره عن تقريرات دروسه الأصوليه فى الدوره الأولى - (بأنّ محل الكلام فى استصحاب الكلى إنّما هو فيما إذا كان نفس المتيقن السابق بهيويته وحقيقته مردداً بين ما هو مقطوع الإرتفاع وما هو مقطوع البقاء، كالأمثله المتقدمه، وأمّا إذا كان الاجمال والترديد فى محلّ المتيقن وموضوعه لا فى نفسه وهويته، فهذا لا يكون من الاستصحاب الكلى، بل يكون كاستصحاب الفرد المردّد الذى قد تقدّم المنع عن جريان الاستصحاب فيه عند إرتفاع أحد فردى الترديد، فلو علم بوجود الحيوان الخاص فى الدار وتردد بين أن يكون فى الجانب الشرقى أو فى الجانب الغربى، ثم انهدم الجانب الغربى، واحتمل أن يكون الحيوان تلف بإنهدامه، أو علم بوجود درهم خاص لزيد فيما بين هذه الدراهم العشر، ثم ضاع أحد الدراهم، واحتمل أن يكون هو درهم زيد، أو علم بإصابه العباء نجاسه خاصه، وتردد محلّها بين كونها فى الطرف الأسفل أو الأعلى، ثم طهر طرفها الأسفل، ففى جميع هذه الأمثله استصحاب بقاء المتيقن لا يجرى ولا يكون من الاستصحاب الكلى، لأن المتيقن

السابق أمر جزئی حقیقی لا تردید فیه، وإنما التردید فی المحلّ والموضوع، فهو الشبهه باستصحاب الفرد المردد عند إرتفاع أحد فردی التردید، ولیس من الاستصحاب الکلی، ومنه یظهر الجواب عن شبهه العبائیه المشهوره) انتهی کلامه(۱).

وقد أجاب عن کلامه المحقّق الخوئی بما لا یخلو عن مناقشه: بأن جوابه غیر تام، لأن الإشکال لیس فی تسمیه الاستصحاب الجاری فی مسأله العباء باستصحاب الکلی، بل الإشکال إنّما هو فی أن جریان استصحاب النجاسه لا تجتمع مع القول بطهاره الملاقی لأحد أطراف الشبهه، سواء کان الاستصحاب کلیاً أو جزئیاً، فکما لا إشکال فی جریان استصحاب حیاه زید فی المثال الأول، کذلک لا إشکال ولا مانع من جریان الاستصحاب فی مسأله العباء...) إلی آخر کلامه(۲).

وجه المناقشه: أنّه أراد نفی کونه من الاستصحاب الکلی، واعتبره من قبیل استصحاب الفرد المردد بعد إرتفاع أحد فردیه، حیث یختار عدم جریانه، کما لا یجری الاستصحاب فی الفرد المردد، فإذا لم یجر الاستصحاب بنجاسه العباء بلا وجه للقول بأنه لا یجتمع حکم نجاسه العباء مع طهاره الملاقی لأحد الأطراف لعدم وجود تزاحم حینئذٍ حیث لم یجر استصحاب نجاسه العباء، فطهاره الملاقی یبقی بلا مزاحم، هذا بخلاف ما لو قیل إنه کان من قبیل استصحاب الکلی، أی۱.

۱- فوائد الاُصول: ج۴ / ۴۲۱.

۲- مصباح الاُصول: ج ۳ / ۱۱۱.

يجرى استصحاب بقاء النجاسه حيث يصحّ حينئذٍ البحث والإشكال فى كيفيه الجمع.

أقول: الأُولى فى الجواب عنه رحمه الله هو ردّ ما قاله فى عدّ المقام من قبيل استصحاب الفرد المردّد، حيث أن المستصحب فيه يكون مع حفظ ترديده وليس المقام كذلك، لأنه بعد تلف أحد طرفيه، أو طهاره أحد جانبيه، لا يبقى ترديدٌ حتى يستصحب.

وأيضاً: يرد على كلام المحقق النائينى القائل بأنّ المتيقن هنا جزئى حقيقى لا كلّى بأنّ دعواه ليس على ما ينبغى، لوضوح أن نفس النجاسه أو نفس زيد أو الدرهم وان كان جزئياً حقيقياً، لكنه ليس بهذا الإعتبار داخلاً فى المتيقن والمشكوك، بل الداخل فى تحت هذين العنوانين هو ملاحظته فى أى محل من الدار فى زيد، أو أى محلٍ من العباء، فبهذا الإعتبار يلاحظ بصوره الكلى، أى يدخل تحت عنوان اليقين والشك، ويعدّ من قبيل استصحاب الكلى، فيصح جريان استصحابه، فإذا جرى وقع التعارض والتزاحم مع طهاره الملاقى كما عرفت، فلابد من أن يهيأ جوابٌ لذلك غير ما أُجيب عنه، وسيأتى الجواب عنه لاحقاً إن شاء اللّه.

ثم نقل المحقق الخوئى قدس سره : أنه أجاب عن الاشكال المذكور فى الدوره الثانيه بجواب آخر - أو كان عكس ذلك تقديماً وتأخيراً - وما هو حاصله فى «مصباح الأُصول» نقلاً عن أُستاذه:

(بأن الاستصحاب المُدّعى فى المقام لا يمكن جريانه فى مفاد كان الناقصه بأن يشار إلى طرفٍ معين من العباء ويقال بأنه كان متيقن النجاسه وشك فيه،

فالاستصحاب يقتضى نجاسته، لأن أحد طرفى المعين كان مقطوع الإرتفاع والآخر مشكوكاً من أول الأمر، إذ ليس لنا يقين فى طرف معين وشك فيه حتى يستصحب نجاسته.

نعم، يصحّ إجرائه بمفاد كان التامه، بأن يقال إن النجاسه فى العباء كانت موجوده وشك فى إرتفاعها، فالآن كانت إلّا أنه لا يترتب عليه نجاسه الملاقى على هذا الاستصحاب إلّا على القول بالأصل المثبت، لأن الحكم بنجاسه الملاقى يتوقف على نجاسه ما لاقاه، وتحقق الملاقاه خارجاً، ومن الظاهر أن استصحاب وجود النجاسه فى العباء لا ـ يثبت كون الملاقاه على النجس إلّا بالأصل المثبت، ضروره أن الملاقاه ليست من الآثار الشرعيه لبقاء النجاسه، بل من الآثار العقليه، وعليه فلا تثبت نجاسه الملاقى للعباء، ونظير ذلك ما ذكره الشيخ فى استصحاب الكريّه – فيما إذا غسلنا متنجساً بماءٍ يشك فى بقائه على الكريه – من أنّه إن أجرى الاستصحاب فى مفاد كان الناقصه بأن يقال إنّ هذا الماء كان كراً فالآن كما كان فيحكم بطهاره المتنجس المغسول به، لأن طهارته تتوقف على أمرين: كريّه الماء، والغسل فيه، وثبت الأول بالاستصحاب، والثانى بالوجدان، فيحكم بطهارته، بخلاف ما إذا جرى الاستصحاب فى مفاد كان التامه بأن يقال: كان الكر موجوداً والآن كما كان، فإنه لا يترتب على هذا الاستصحاب الحكم بطهاره المتنجس إلاّ ـ على القول بالأصل المثبت، لأن المعلوم بالوجدان هو غسله بهذا الماء، وكريته ليست من اللوازم الشرعيه لوجود الكُرّ بل من اللوازم العقليه له).

أقول: لا ـ يخفى ما فى هـذا الجواب من الإشكال، لأن اللازم من جريان الاستصحاب وترتيب الآثار الشرعيه ليس إلّا أن يكون الشك بما تعلق به اليقين، وإلّا لا يجرى:

فإن اُريد من إجرائه بمفاد كان الناقصه من جعل اليقين بالنجاسه والشك فيها على هذويّه كلّ طرفٍ من الطرفين من العباء، فمن الواضح عدم جريان الاستصحاب حينئذٍ، لأجل فقدان أحد ركنى الاستصحاب وهو اليقين السابق، إذ لم يتعلق به اليقين بالنجاسه بالخصوص أصلًا، بل كان الأصل هنا من هذه الجهه مسبوقاً بيقين الطهاره لا ـ النجاسه وذلك الأصل جارٍ، إلّا أنه يسقط بالتعارض أو بواسطه العلم الإجمالى، ولا ينحصر ذلك بالعباء، بل يكون فى كلّ مورد من موارد استصحاب الكلى من القسم الثانى، مثل الحدث المردّد والحيوان المردّد، إذ كلّ فرد من الفردين ليس فيه اليقين السابق حتى يستصحب.

وان اُريد من مفاد كان الناقضه جعل مورده عنوان الكلى المتحقق بوجود أحدهما بلا إشكال فى جريان الاستصحاب بصحه الهذويّه بالنسبه إليه من اليقين السابق والشك اللاحق، فلابد من ترتيب آثاره الشرعيه حتى بمفاد كان الناقصه، فإختصاص مفاد الناقصه إلى خصوص هذويه الشخصيه، والتامه إلى خصوص الكلى مما لا وجه له، فإذا جرى الاستصحاب ترتب على جريانه منها نجاسه الملاقى لكلا طرفيه، فيعود إشكال مره اُخرى فيما إذا كان قد طهر فى طرفٍ خاص ولاقى الشىء معه ومع الطرف الاخر، حيث أن لازم الاستصحاب بقاء

النجاسه الموجب لنجاسه الملاقى حتى فى المقام مع أنه يكون من قبيل ملاقى أحد الأطراف المحكوم بالطهاره، لأن الملاقاه مع الناحيه التى قد غسلت ليس تنجساً قطعاً لطهارته، وعليه فلابد من تحصيل جوابٍ آخر.

أقول: ومما ذكرنا ينقدح عدم تماميه جواب سيدنا الخوئى قدس سره ، حيث إنّه قبل وسلّم لزوم الحكم بنجاسه الملاقى فى ما نحن فيه خروجاً عن عموم حكم ما قيل بأنّ الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره يعدّ طاهراً وان كانت تلك القاعده مسلّمه فى غير المقام، وجعل وجه خروجه أنّ ما يقتضى طهارته غير جارٍ فيما نحن فيه، إذ الموجب للحكم بطهارته يكون أحد الأمرين:

إمّا استصحاب طهاره الملاقى وهو محكومٌ لأصلٍ حاكم وهو استصحاب نجاسه العباء.

وإمّا جريان الاستصحاب الموضوعى وهو عدم ملاقته للنجس، مع أنّ هذا الأصل أيضاً محكوم بأصل بقاء النجاسه فى العباء.

وعليه فالأصل الحاكم هنا يوجب رفع اليد عن طهاره الملاقى، لا أن أصل القاعده قد رفعت عنها اليد، بلا منافاه بين الحكم بطهاره الملاقى لأحد الأطراف فى سائر المقامات والحكم بنجاسته فى المقام، ومثل هذا التفكيك فى الاُصول كثير جداً، ولعلّه أراد بذلك الإشاره إلى مسأله الوضوء بالماء المشكوك للطهاره، حيث حكموا باستصحاب بقاء الحدث وعدم تحقق الطهاره والوضوء، باعتبار كون الماء نجساً مع الحكم بطهاره اليد المغسوله به المقتضى طهاره الماء.

ثم قال رحمه الله : (فتسميه هذه المسأله بالشبهه العبائيه مما لا ينبغی) انتهی کلامه(۱).

وجه الانقداح: أولاً: أنّه قد سلّم المنافاه بين استصحاب بقاء النجاسه مع حکم طهاره الملاقی لأحد الأطراف، غايه الأمر بتلک العلّه، مع أنّ مراد السيد الصدر قدس سره هو عدم تخصيص تلک القاعده حتی فی المقام، کما هو کذلک، وسيأتی بيانه إن شاء اللّه.

وثانياً: إقتضاء استصحاب بقاء النجاسه فی العباء لنجاسه الملاقی حتی يکون حاکماً عليه إنّما يصحّ إذا کان عدم طهارته من الآثار الشرعيه له وسيتّضح قريباً أنه ليس الأمر کذلک.

وثالثاً: أنّ ما قاله بأنّ أصل بقاء النجاسه فی العباء حاکمٌ علی أصاله عدم ملاقاته للجنس، وينتفی الحکم بنجاسه الملاقی أمر عجيبٌ، إذ ليس مقتضی استصحاب بقاء النجاسه فی العباء کون الملاقاه حاصله مع النجس، أی وقوع التلاقی مع نفس النجس حتّی يقتضی نجاسته، فکلامه مخدوشٌ من جهات ثلاث کما عرفت توضيحه، فلابد من تحصيل جوابٍ آخر وهو الذی نذکره من خلال التحقيق.

التحقيق الحقيق للتصديق هو أن يقال: بأنّ استصحاب بقاء النجاسه فی العباء إنّما هو من استصحاب الکلی القسم الثانی، والقاعده وهی طهاره الملاقی لأحد أطراف الشبهه المحصوره باقيه علی حالها حتّی فی المقام، من دون۲.

۱- مصباح الاُصول: ج۳ / ۱۱۲.

تخصيص ولا نقض.

توضيح ذلک: ما قيل من إنّ ملاقی مستصحب النجاسه متنجسٌ ويجب إجتنابه، وكذا يجب الإجتناب عن الملاقی لطرفی الشبهه المخصوصه، كلاهما حكمان صحيحان لا يرتبطان بالمقام، لأن النجاسه للملاقی المستصحب إنّما تكون فيما إذا كان مشكوک النجاسه هو شخص شیء خاص، مثل ما لو علم فی زمانٍ نجاسه موضع معيّن من العباء ثم عرض له الشک فی بقائها فاستصحب النجاسه السابقه، فهذا الاستصحاب كما يحكم بوجوب الإجتناب عن نفس المستصحب، كذلک يحكم بوجوب الاجتناب عن ملاقيه، لأنه يكون من آثاره الشرعيه، ولا كلام فيه، بخلاف المقام حيث أنّ فی نجاسه الملاقی ليس من استصحاب الكلی لا شرعاً بل ولا عقلاً، كما أن وجوب الإجتناب عن الملاقی للطرفين أيضاً صحيحٌ، لكن لا لأجل جريان استصحاب النجاسه، إذ لا شک هنا فی بقاء النجاسه حتی يتمسک بالاستصحاب، بل العله فی وجوب الإجتناب هو العلم الإجمالی، حيث أنّه كما يقتضی وجوب الإجتناب عن الطرفين، كذلک يقتضی وجوبه عمّا يلاقيه، وليس هذا الحكم مناقضاً لتلک القاعده المفيده علی طهاره الملاقی لأحد الأطراف، لأنه خارج عنه موضوعاً، فهذان الموردان قد عرفت حكم وجوب الإجتناب عن الملاقی كان محفوظاً ولا مزاحمه لتلک القاعده، ولأجل ذلک يحكم فی مثل هذا المورد - أی مورد وجود علم الإجمالی بنجاسه أحد الطرفين بأنّه لو لاقی الشیء مع أحد طرفيه لا يحكم بنجاسه الملاقی، إذ ليس

لعلمه إقتضـاء وجوب الإجتناب عن مثله، لأن الشـبهه فى نجاسه الملاقى تكون شـبهه بـدويه. وكـذلك الحال عنـد العلم بملاقى الطرفين فى أنّه إذا خرج أحـد طرفيه عن موضوع النجاسه بواسـطه تغسـيله، حيث أن الملاقاه لهـذا الطرف تصـير كالعـدم، فيبقى ملاقاه الطرف الاُخر، وحكمه حينئذٍ مثل الملاقاه لأحد الطرفين، ويكون محكوماً بالطهاره.

وربما يتوهم: أنّ أثر استصحاب النجاسه فى العباء معناه تحقق النجاسه وعليه فلابدّ من الحكم بنجاسه الملاقى.

والجواب: أن هذه الشـبهه تندفع بالتدقيق فى أنّ استصـحاب النجاسه ليس لخصوص كلّ طرفٍ حتى يقتضى نجاسه الملاقى له - كمـا هـو الحـال فى المـورد الأـول، - حيـث ثبـت أنّ كـل طرفٍ ليس فيه استصـحاب النجـاسه، بـل الأصـل الأـولى الجـارى هو استصـحاب الطهـاره، إذ ليس لنـا يقين سابق بالنجاسه فيه حتى يستصـحب، فالاستصـحاب الجارى حينئـذٍ عباره عن جريانه لا فى الطرفين بـل فى كـل العبـاء الـذى يمكن أن تكون النجـاسه فى أحـد موضـعيه وليس من آثـاره الملاقـاه، لوضوح أن الملاقاه لم تحصّـل إلاّـ مع أحـد طرفيه الـذى فيه أثر وليس فيه استصـحاب، والأـثر المـذكور لا يقتضـى النجاسه كما عرفت لأنّ التلاقى فى طرف الطهاره على الفرض لا أثر له، فإذا لم تكن نجاسه الملاقى من آثار ذلك الاستصـحاب فحينئـذٍ الشك فى نجاسه الملاقى لطرف المشكوك يجرى فيه استصحاب طهاره نفس الملاقى، كما يجرى فيه أصاله عدم ملاقاته لموضع

النجس بذلك الملاقاه.

والحاصل: أنّ استصحاب نجاسه العباء جارٍ من دون إستلزام نقض لتلك القاعده وهی طهاره الملاقی لأحد الأطراف، حتی ولو كانت الملاقاه هنا حاصله بكلا طرفيه، فإنّ حكم هذه القاعده محفوظه وجاريه حتی فی المقام، واللّه الهادی سبيل الرشاد.

هذا تمام الكلام فی الاستصحاب الكلی القسم الثانی.

***

القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّی

البحث فيه يقع فی مقامين:

تاره: فی بيان أقسام مصاديقه.

واُخرى: فی صحه جريان الاستصحاب فی جميع أقسامه أو عدمه.

وأما الكلام فی الأول: لا إشكال فی أنّ هذا الاستصحاب صادق فيما لو فرض وجود العلم بتحقّق الكلی فی دارٍ مثلًا لأجل وجود مصداق وفردٍ فيها قطعاً، مثل وجود زيد فی الدار حيث يوجب القطع بوجود الإنسان فيها، ثم نشك فی أنه هل وجد مقارناً لوجوده وجود فرد آخر من افراد الانسان مثل عمرو معه أم لا، حيث هذا الشك يحتمل أن يكون:

تاره: مع العلم بخروج زيد عن الدار حيث نشك فی عدم وجود الإنسان فيه لإحتمال عدم تقارن وجود عمرو مع خروجه.

واُخرى: نحتمل وجود الإنسان فيها لإحتمال وجود عمرو فی الدار حين وجود زيد فيها، بحيث ويكون باقياً قطعاً هذا القسم مورد وفاق جميع العلماء بكونه من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلی.

وثالثه: وهو أيضاً موضع اتفاق الجميع أنّه من افراد القسم الثانی موضوعاً وحكماً، وهو ما لو احتمل حدوث فردٍ آخر من الأفراد مقارناً لخروج ذلك الفرد من الدار.

ولكن يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره أنّه جعل هذا القسم على صورتين:

تاره: كما قلنا أيضاً من تعدد الفرد من الزائل ومحتمل الحدوث.

واُخرى: ما لولم يكن كذلك بل كان وجه تبدّله من جهه كونه ذا مراتب من الشدّه الضعف، مثل ما لو احتمل عند زوال السواد الشديد تبدّله إلى السواد الضعيف، أو إلى البياض أو من كثره الشک إلى ضعيفها بواسطه وقوع الشبهه فى المفهوم أو المصداق حيث تكون قلّه الشک مرتبه ضعيفه لكثرتها.

أقول: وقع الخلاف بين الأعلام فى هذا القسم، حيث أنّ المحقق الخمينى والخوئى ذهبا إلى أنه ليس من القسم الثالث من الكلى، بل هو من القسم الأول من أقسام استصحاب الكلى لوحده أصل الكلى، وكون الإختلاف فى المراتب لا يوجب الإختلاف فى حقيقه الأفراد حتى يُدخله فى القسم الثالث من الكلى.

نعم ذكر المحقق الخمينى قدس سره أنّه يصحّ جعله منه، ومثّل له بالطلب بالنظر إلى الإيجاب والاستحباب والحرمه والكراهه، حيث إنّ العرف يرى الإيجاب من الطلب فرداً غير الندب منه، بخلاف مثل العَرَض كاللون حيث أنّ الشده والضعف لا يجعله متعدداً عرفاً.

هذا وقد ناقش المحقق العراقى فى بعض مراتب اللّون أيضاً، لأن مثل الحُمره الشديده إذا أصبحت نتيجه حبّ الماء عليها ضعيفه حتى كادت أن تصير إلى الصفره، فلا يقال إنّه هو الحمره، فلا يصدق الوحده اللازمه فى القضيه المتيقنه والمشكوكه، لأنّه حينئذٍ فرد آخر منه، ويعدّ من افراد الكلى ذات التشكيک بخلاف

مثل السواد الشديد والضعيف حيث انهما يعدان من افراد الكلى المتواطى، ولم يكن مراتبه من الأفراد المتباينه.

هذا كلّه الأقوال المذكوره فى هذه الأقسام.

ولكن الحق أن يقال: إنّه لا إشكال فى أن القسمين الأولين من الاستصحاب الكلى القسم الثالث والثالث منه لابد أن يلاحظ فيه نظر العرف وأنّه يرى الوحده بين القضيتين فالاستصحاب فيه جارٍ، وان لم ير الوحده بل يرى المباينه بين أفراده فلا استصحاب، كما لا يبعد أن يكون الطلب بالنسبه إلى الوجوب والندب كذلك، حيث لا يرى العرف الوحده بينهما، إذ الطلب الوجوبى مباين عندهم مع الطلب الندبى، وان كان بالدقه العقليه واحداً كالسواد ونحوه.

هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

وأما المقام الثانى: حيث يقع البحث فيه عن جريان الاستصحاب وعدمه، وقد ذهب الشيخ قدس سره إلى جريانه فى القسم الأوّل، باعتبار أنّ الكلى قد تعلّق اليقين بوجود فردٍ منه وقام احتمال وجود فردٍ آخر منه، فإذا زال ذلك الفرد المتيقن، شُكّ فى بقاء الكلى لإحتمال بقاء وجود الفرد الآخر معه وعدمه، ومثل هذا الشك يقتضى استصحاب البقاء.

أقول: أورد عليه بإيرادين:

الايراد الأول: أن المتيقن قد تعلّق بفردٍ والمشكوك، فرد آخر فلا يكون متعلق اليقين والشك واحداً، إذ متعلق اليقين فى السابق هو زيد ومتعلق الشك هو

عمرو من أوّل الأمر، وعليه فلا وحده مما يقتضى عدم جريان الاستصحاب.

الايراد الثانى: مقتضى كلامه أنه إذا قام الرجل وانتبه واحتمل الجنابه، فإذا توضّأ لابد من الحكم بأنه لا يجوز له الدخول فى الصلاه، وكلّ ما كان مشروطاً بالطهاره، حتى يغتسل لاستصحاب بقاء الحدث الذى يحتمل وجوده مع النوم فضلاً عن الحدث الأكبر، مع أنّ الفتوى هو عدم وجوب الغسل، ويجوز له الإتيان ممّا يشترط فيه الطهاره بعد الوضوء، حيث يستفاد منها عدم جريان الاستصحاب فى المقام.

بيان ايراد المحقق النائينى

وقد أيّد صاحب «فوائد الاُصول» الإيراد الأول دون الثانى.

توضيح ذلك: قال رحمه الله : (إن العلم بوجود الفرد الخاص فى الخارج يلازم العلم بوجود حصّه من الكلى فى ضمن الفرد الخاص، لا أنه يلازم العلم بوجود الكلى بما هو هو، بل للفرد الخاص دخلٌ فى وجود الحصّه حدوثاً وبقاءاً، وهذه الحصه الموجوده فى هذا الفرد تغاير الحصه الموجوده فى فردٍ آخر، ولذا قيل إنّ نسبه الكلى إلى أفراده كنسبه الآباء المتعدده إلى الابناء المتعدده، فالحصه التى تعلق بها اليقين فى فردٍ خاص كما علم حدوثها علم بإرتفاعها، فالعلم بإرتفاع الفرد يلازم العلم بإرتفاع الحصّه الخاصه، والحصه الاُخرى لا علم بحدوثها، كما لا علم بحدوث فرده، بل كان مشكوكاً من أول الأمر، فأينَ المتيقن حتى يستصحب،

وقياس المقام باستصحاب الكلّى فى القسم الثانى فى غير محلّه، إذ الشك قد تعلّق بنفس الحصّه من الكلى الذى تعلّق به العلم واليقين فى ضمن الفرد المردد، لإحتمال أن يكون الحادث هو الفرد الباقى، فتبقى الحصّه بعينها ببقائه فأين هذا من العلم بإرتفاع الحصّه المتيقن حدوثها والشك فى حدوث حصّه أُخرى كما فى المقام، ما بينهما أبعد ممّا بين المغرب والمشرق، وفساد هذا التوهم بمكان يُغنى تصوره عن ردّه.

نعم، على فرض امكان قبول قول الرجل الهمدانى والقول بعدم تغاير الكلّى بالنسبه إلى أفراده، وكون نسبه الكلى إلى حجيّته كنسبه الأب الواحد إلى الابناء المتعدده، صح القول بوحده القضيه المتيقنه والمشكوكه عقلاً بالدقه، لأن مركز اليقين والشك هو نفس الكلى، الاّ أن ملاك تشخيص الإتحاد والتعدد بين القضيتين فى باب الاستصحاب ليس العقل والدقه، بل الملاك هو العرف ومن الواضح أنهم يرون التعدد بين الكلى المتحقق فى زيد والمتحقق فى عمرو، كما لا يخفى، فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيه لفقدان الإتحاد عرفاً) انتهى ملخصه(۱).

ويرد عليه: أنّه لا يخفى على المتأمّل الدقيق، المطّلع على حقيقه الكليات، عدم تماميه ما قاله فى حقّ الكلى على مسلك القوم من كون نسبته إلى الأفراد كنسبه الآباء إلى الابناء، إذ من الواضح أن الكلى الطبيعى بحقيقته وعينيته يتحقق6.

۱- فوائد الأُصول: ج۴ / ۴۲۶.

فی کلّ فرد، لا أن یکون وجود الأفراد فی الخارج کوجود حصص کثیره من حصص الکلی، حتّی یکون المراد من الکلی مجمع الحصص، بل وجود الکلی الطبیعی خارجاً هو عین وجود أفراده، کما هو عین وجود فرده، فزید إنسان لا نصفه ولا جزئه ولا حصّه منه، علی أن تصوره یکفی ویُغنی عن الردّ علیه.

أقول: لکن الإنصاف بعد التأمل والدقه أنّ الشیخ الأعظم قدس سره قد قاس المقام بباب القسم الثانی من الکلی وقیاسه لیس بفاسد بیّن، فعلینا البیان حتّی یتضح الحال.

بیان المراد: بعد ما ثبت أن وجود الکلی الطبیعی یکون عین وجود أفراده بحسب الخارج لا ـ بحسب تعلّق العلم والشک به وبأفراده، لما ثبت فی البحث السابق بأن الکلی:

١- قد یکون متعلقاً للیقین دون أفراده، مثل ما لو علم وجود أحد فردی الإنسان فی الدار، حیث یتعلّق العلم بوجود الکلی، بخلاف الفرد حیث یکون کلّ واحد منهما مشکوک الوجود.

٢- کما قد یکون الکلی مشکوک البقاء دون الفرد، حیث یکون أحدهما مقطوع الإرتفاع والاُخر مقطوع البقاء علی تقدیر.

٣- وقد یکون الکلی والفرد کلاهما مقطوعی الوجود وهو کما فی وجود فردٍ معلوم حیث یکون الکلی فیه معلوماً.

۴- وقد یکون الکلی معلوماً بوجود أحد فردیه أو کلیهما، مع کون أحد فردیه مقطوع الحدوث والآخر مشکوک، وهو کما فی الکلی القسم الثالث قبل

زوال ما يقطع إرتفاعه، حيث يكون الكلى معلوم التحقيق وكذلك فرده مثل زيد معلوم التحقق وفرد آخر منه وهو عمرو مشكوك الحدث.

٥- وقد يكون الكلى مشكوك البقاء مع كون أحد فرديه مقطوع الزوال والأُخر مشكوك الحدوث إلّا انه لو كان حدث ووجد لكان باقياً قطعاً.

إذا عرفت هذه المقدمه فى تقسيم حالات تعلّق العلم والشك بالكلى والفرد نقول: لا إشكال فى أن وجود الكلى الطبيعى يكون عين وجود أفراده، ويتحقق بوجود فردٍ مّا، وكذلك يعدم الكلى بعدم الأفراد جميعاً، مع أن فى التناقض لابد أن يلاحظ بصوره رفع الشىء، لأن نقيض كلّ شيء رفعه، فلابد أن يقال إن النسبه بين الوجود والعدم بما أنّها نسبه التناقض، فلابد أن يكون وجود الكلى الطبيعى بوجود فردٍ مّا، وعدمه أيضاً بعدم وجود فردٍ ما، الملازم لعدم جميع الأفراد، فتعبيرهم فى ناحيه العدم بأن عدم الكلى يكون بعدم جميع الأفراد لا يخلو عن تسامح، بل قد يستأنس إلى الذهن بكونه متقارباً إلى دعوى الرجل الهمدانى، مع أنّه باطل قطعاً.

وكيف كان، فإن العينيّه بين وجود الكلى وأفراده وعدمه مع عدم أفراده ثابت لا غبار عليه، ولكن الغيبه والتوافق غير معتبره بين الكلى وأفراده فى العلم والشك كما عرفت توضيحه.

وبالجمله: هذه المقدمه، يمكن الوقوف على الحقيقه فى المقام، لوضح أن كلى الإنسان يكون متعلقاً للعلم، لتحقّقه وجود زيد، كما يتعلق هذا العلم بوجود نفس زيد الذى هو فرد الكلى، وهذا بخلاف حال الكلى بالنظر إلى عمرو، حيث

أنه مشكوك الوجود والحدوث، فإن الكلى من حيث ذاته المنطبق عليه وان كان مشكوكاً، لكن هذا الشك لا يوجب الشك فى أصل وجود الكلى، فالكلى فى هـذا الزمان مقطوع الحدوث، لأجل كون فرده وهو زيد مقطوع الوجود، وهذا العلم ثابتٌ إلى أن يزول هـذا الفرد، وحينـذاك يظهر الشـک فی بقـاء الكلى لأجـل الشـک فى وجود عمرو. وعليه فـدعوى أن الكلى كـان مـتيقن الوجود فى السـابق والآـن مشـكوك فيه، ليست بـدعوى مجـازف فيهـا فيكون ذلـک من قبيـل الكلى القسم الثانى، من حيث أنّ المكلف مركزاً للعلم والشك كما لا يخفى.

ويرد عليه: أنّ الـذى يبعّـد ذلك هو ملاحظه حال العرف ورأيهم فى المقام، حيث أنهم فى مثل هذا التبدّل من فردٍ إلى فرد آخر يحكمون بالتعـدد، وما قلنا من قيام الإتحاد فهو عقلى ودقّى لا عبره به فى باب الاستصـحاب كما لا يخفى، ولأجل ذلك لا نقول بجريـان الاستصـحاب فى الكلى القسم الثـالث، وان كـان بالـدقه العقليه يعـدّ كـان الكلى مركزاً ومجمعـاً للعلم والشك، كما هو الحـال كـذلك فى الكلى القسم الثـانى، إذ تغاير الأفراد بعضـها مع بعض لا يوجب التعـدد فيما يتعلق به اليقين والشك عقلاً فى كلا الموردين، وان كان موجباً للتعدد هنا عرفاً دون الكلى فى القسم الثانى بحسب نظر العرف.

إذا عرفت هـذا التغـاير عنـد العرف فى القسم الأـول من الكلى فى القسم الثـالث، ففى القسم الثانى منه وهو ما إذا شك فى بقائه لأجل الشك من قيام فرد آخر مقامه مقارناً لزوال الفرد المعلوم، حيث أنّ التغاير هنا أوضح خصوصاً مع

جريان أصاله عدم حدوث هذا الفرد المشكوك مقارناً لزوال الآخر، الذى يمتنع عن الحكم بالبقاء بالنسبه إلى الكلى، وان كان أصل هذا الأصل - وهو أصاله عدم حدوث الفرد المشكوك - موجوداً فى القسم الأول من أقسام الكلى فى القسم الثالث أيضاً كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الإعتراض الأوّل الذى أورد على الشيخ، وقد عرفت الدفاع عنه فى الجمله.

وأمّا الإيراد الثانى: الذى أورده عليه من تنافى فتواهم بعدم وجوب غُسل الجنابه لمن أراد الدخول فيما يشترط فيه الطهاره، مع جريان استصحاب الحدث لمن قام من النوم واحتمل الجنابه، فأجابوا عن هذا بأجوبه لا بأس بالإشاره إليها.

الجواب الأوّل: للمحقق النائينى فى فوائده قال ما خلاصه: (الظاهر أنه يجوز للمكلف فى المثال فعل كلّ مشروط بالطهاره وان لم يغتسل، سواء قلنا بجريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلى أو لم نقل، لا لأن الاستصحاب فى المثال ليس من القسم الثالث، بل لأن فى المثال خصوصيه تقضى عدم وجوب الغُسل وجواز فعل كلّ مشروط بالطهاره، ذلك لأن قوله تعالى «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاهِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ» إلى قوله تعالى «وَإِنْ كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ» يدل على وجوب الوضوء على من كان نائماً ولم يكن جنباً، فأخذ فى وجوب الوضوء النوم، وهو قيد وجودى، وعدم الجنابه قيد عدمى، وقيد الأخير وان لم يذكر فى الآيه صريحاً، إلاّ أنه يفهم من مقابله الوضوء للغسل والنوم للجنابه، فإن التفصيل

بین النوم والجنـابه والوضوء والغسل قاطع للشـركه، بمعنی أنه لا یشارک الغُسل للوضوء ولا العکس، کما یسـتفاد نظیر ذلک من آیه الوضوء والتیمم، فإن قوله: «فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَیَمَّمُواْ» یدلّ علی أن وجدان الماء قید فی موضوع وجوب الوضوء، وان لم یذکر فی الآیه ناحیه الوضوء، إلّا أنه یستفاد ذلک من مقابله التیمم للوضوء.

والحاصـل: أنّه یسـتفاد من الآـیه فی المقـام أن الموضـوع وجوب الوضوء مرکب من الأـمر الموجود بالوجـدان وهو النوم وعـدم الجنابه المحرز بالأصل، فیجب علیه الوضوء، ولا یجب علیه الغُسل لما عرفت أنه لا یجتمع علی المکلف وجوب الوضوء والغُسل معاً، لأن سـبب وجوب الوضوء لا یمکن أن یجتمع مع سبب الغُسل لأن من أجزاء سبب وجوب الوضوء هو عدم الجنابه فلا یقبل أن یجتمع مع الجنابه التی هی سـبب لوجوب الغسل، وإلّا یلزم إجتماع النقضـین، ففی المورد لا یجب علی الملکف إلّا الوضوء، فإذا توضأ یجوز له فعل کلّ مشروط بالطهاره) انتهی کلامه(۱).

أقول: ویرد علی کلامه بأُمور:

أوّلاً: أنه یسـتفاد من کلامه بـذکر آیه «إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ...» فی المقام أنّ مناد کلمه «إِذَا قُمْتُمْ» هو القیام عن النوم والإنتباه منه حتی یکون الوضوء وجوبه لذلک المورد، واستفاده التعمیم لکلّ حدثٍ کان من خلال دلاله الروایات لا الآیه،۷.

۱- فوائد الأُصول: ج۴ / ۴۲۷.

مع أنه يكون أحد المحتملات، إذ يمكن أن يراد من القيام هو الإراده لقيام الفريضه، أى إذا أردتم القيام للصلاه فاغسلوا وجوهكم، حيث يمكن استفاده محبوبيه الوضوء وحسنه لخصوص الصلاه سواء كان الشخص محدثاً أو متوضئاً، ولأجل ذلك يلاحظ تمسك بعض الأجلاء - تبعاً لما ورد عن فعل بعض المعصومين عليهم السلام - على ما ببالى تحصيل الوضوء لكل صلاه ولو استحباباً، حتى يجامع مع وجوبه للمحدث، الأعمّ من النوم والبول وغيرهما، وعليه فليست الآيه لخصوص النوم حتى تختصّ بالمُحدث الذى يوجب على نفسه بفعله وجوب الوضوء حتى يقال إنه مركب من النوم وعدم الجنابه.

كما أنّ قوله: «وَإِنْ كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ» لا تختص بالنوم والاحتلام، بل تشمل جنابه شخص غير النائم، بل هى بنفسها ذكر سبب وجوب الغسل، كما أن إراده القيام للصلاه سبب خاص لوجوب الوضوء إن كان عن حدثٍ، أو سبب لاستحبابه إن اراد الكوفن على الطُهر أو قلنا بإختصاصه للمحدث بأى حدث من النوم والبول وغيرهما.

وثانياً: إنّ التقابل بين الوضوء والغسل والنوم والجنابه لا يوجب أزيد من التفصيل فى السبب، وأنّ سبب وجوب الوضوء ليس إلاّ النوم على فرض التسليم، وسبب وجوب الغُسل هو الجنابه، أو كون عدم أحدهما جزء سببٍ لوجوبِ الاُخر غير مستفاد من الآيه، ولذلك حتى لولم يرد دليل على كفايه الغسل عن الوضوء، لكن نقول عند إجتماع السببين بوجوب كليهما، كما هو مقتضى تعدد السبب

المقتضی لتعدد المسبب.

وثالثاً: أنّ ما قاله بأنه لو قلنا بوجوب الغُسل لأجل استصحاب الحدث لزم إجتماع النقیضین غیر وجیه، لوضوح أن إجتماع النقیضین مستحیلٌ فی الاُمور الواقعیه لا الإعتباریه، والا لزم وقوع هذا الإشكال فی مثل استصحاب الحدث الجامع فی الكلی القسم الثانی، مع أنه لم یترتب علیه حكم فرد الطویل، فهل هو إلّا إجتماع النقیضین أو إرتفاعهما ولا محذور فیه، وهكذا یكون فی المقام، لأنه غیر حاصل فی مثل التعبدیات والمجعولات بلحاظ حال الجعل، حیث ربما یكون لأجل الإحتیاط دون الإلتزام بأنه حكم واقعی، كما یشاهد مثله فی تحصیل الوضوء بالماء المشكوك فی طهارته حیث یحكمون بعدم إرتفاع الحدث لأجل استصحابه، مع حكمهم بطهاره الید وعدم تنجّسه لاستصحابها، مع أنّ كل حكم إذا لوحظ مع لازم الحكم الآخر لزم منه التناقض وإجتماع النقیضین، فلیس هذا إلّا لأجل التعبد ظاهراً وان لم یكن الحكم فی الواقع كذلك.

وعلیه فما أجابه المحقق النائینی عن هذا الإشكال غیر تامّ.

جواب المحقق الخمینی عن الاشكال

أقول: أجاب عن هذا الإعتراض المحقق الخمینی قدس سره فی حاشیه رسائله بعد ذكر أصل الإشكال، قال:

(ولكنه یندفع بأن الجامع بین الحدثین لم یكن مجعولاً من قبل الشارع، ولم

یکن موضوعاً ذا أثر شرعی حتّی یستصحب، ویترتب الآثار المشترکه بینهما علیه، بل کلّ ما یتصور إنّما هو جامع انتزاعی عقلی، ولا یترتب علیه أثر شرعی، ومن هذا یدفع توهم استصحاب الوجوب الجامع بین وجوب صلاه الظهر ووجوب صلاه الجمعه بعدم حکم الشارع وجوباً جامعاً بین الوجوبین، ولم یکن للجامع الإنتزاعی أثر شرعی حتی یستصحب، کما لا یخفی.

وأما اشتراک الحدث الأصغر والأکبر فی بعض الأحکام، لا- یوجب الحکم بأنّ الحدث الجامع بین الحدثین موضوع للحکم الشرعی، ألا- تری أن ما ورد فی روایات باب الوضوء من عدّ البول والغائط والریح والنوم عللًا أربع من اشتراکهم فی الأثر...) انتهی کلامه(۱).

وفیه أولًا: لا یخفی ما فی کلامه من الإشکال، وهو أنّ الأثر الشرعی الذی یصحّ إجراء الاستصحاب فی موضوعه یکفی فیه کونه مجعولاً- ولو بجعل علله المشترکه فی ذلک الأثر، إذا لم یکن مستلزماً لأثر أزید فی علّه خاصه، فیجوز الحکم ببقاء ذلک الموضوع بلحاظ ذلک الأثر المشترک، لأن تحقّق علل متعدده فی الأثر المشترک لا یوجب شیئاً خاصاً، فیصحّ عند الشک استصحاب بقائه مثل البول والریح والغائط، فإنّ جمیعها مؤثره فی تحقّق حدثٍ مشترک فی الحکم، فیجوز فی بقاء استصحاب بقاء حدثه إحتمال وجود سببٍ آخر فی جنبه، هذا بخلاف ما۵.

۱- الرسائل: ۱۳۵.

لو كان للعلّه والسبب أثراً زائداً باستصحاب أثر المشترك، فإنّه لا يؤثّر بترتيب ذلك الأثر المخصوص، فحينئذٍ إذا رتب الشارع عدم جواز مسّ كتابه المصحف للمُحدِث بحدث الأصغر فى دليل وكذلك للمحدث بالحدث الأكبر فى دليلٍ آخر، يفهم العقل من هذين الدليلين أن الشارع اعتبر الحدث مانعاً للصلاه بأى قسمٍ كان، ولذلك يجوز جعل ذلك الحدث مركزاً للعلم والشك، بل قد يمكن تغيير العنوان وهو أن يقال إنّى كنتُ عالماً بوجود المانع للصلاه أو لمس الكتابه، والآن أشكّ فى بقائه فيستصحب، ويترتب عليه حكم عدم جواز مسّ الكتابه.

وعليه فيظهر ممّا ذكرنا أن موضوع المستصحب لا يلزم أن يكون مجعولاً بعنوان الجامع حتى يترتب عليه الأثر، بل إذا استفيد الجامع من الدليلين فى الموردين، وكانا مشتركين فى الأثر، يفيد الفائده الحاصله من جعل الجامع نفسه، فيجوز استصحابه وترتيب الأثر عليه بلحاظ وجود الموضوع والكلى بوجود أحد فرديه، فلا نحتاج فى ذلك إلى أن يكون الجامع بنفسه مجعولاً مستقلاً ولا أثره كذلك. ولأجل ذلك يلاحظ أن الأصحاب يجبرون استصحاب الحدث فى الكلّى القسم الثانى ويرتبون عليه حكم عدم جواز مسّ كتابه المصحف لفرض تحقّق الحدث هنا ويكون كحكم الحيوان الكلى المردّد بين الطويل والقصير.

وثانياً: إنّ هذا الجواب ليس جواباً عن هذا الإشكال، بل هو إشكالٌ لأصل الاستصحاب بهذه الكيفيه كما اشار قدس سره إلى هذا الإشكال فى حاشيته على الكلى القسم الثانى، والحال أنّه لابدّ أن يناقشهم بحسب مبنى القوم والشيخ قدس سره ، حيث

يلتزمون بجريـان الاستصـحاب على النحوين من الكلى القسم الثـانى والقسم الثـالث عنـد الشـيخ أو خصوص الأوّل عنـدهم، فما ذكره قدس سره لا يمكن القبول منه فى باب الاستصحاب.

فالتحقيق أن يقال: فى الـدفاع عن الشـيخ أوّلاً: إنّ هـذا النقض غير تام لما قد عرفت منا سابقاً بأن جريان استصـحاب الكلى سواء كان بصوره الكلى القسم الثانى أو الثالث منوطٌ بعـدم تحقق الإنحلال للعلم الإجمالى بواسـطهٍ إجراء الأصل فى أحد طرفيه، وإلاّ يصـير أحـدهما متيقن الحـدث والآخر مشـكوكاً بالشـبهه البدويه، ولذلك حكمنا بوجوب الوضوء والغسل معاً لمن يرى الرطوبه المشـتبهه بين البول والمنى إذا كـان متطهراً بمقتضـى العلم الإجمـالى، فـإذا حصـل له العلم بعـد النقض قبـل الإغتسال، فإن هـذا المورد محلّ جريان استصـحاب كلى الحدث حيث لم يقتض إلاّ وجود الحدث الذى أدخله الدليل الشرعى فى العنوان من أنّه لا يجوز للمحدث مسّ كتابه القرآن، وأما أن إرتفاعه لا يكون إلاّ بالغُسل فإنّه ليس بمقتضـى الاستصحاب، بل هو الحكم المستفاد من الخارج الدالّ على أنه إذا كان قد توضأ برغم بقاء حدثه فإنّه لا يجوز له المسّ، ولا يرتفع حدثه إلاّ بالغُسل.

هـذا بخلاف ما لو رأى تلك الرطوبه المشـتبهه مع كونه محدثاً قطعياً كما هو الحال فى المقام حيث انتبه من النوم ورأى الرطوبه المشـتبهه، أو ما يوجب شـكّه بكونه جُنُباً، فإنّ استصحاب بقاء الحدث الأصغر المشكوك قيامه أو تبديله بالحدث الأكبر يقتضى بقائه، منضماً إلى أصاله عدم تحقق الجنابه الذى كان

مشـتبهاً بالشبهه البدويه، فيحكم ببقاء الأصغر ولا يجب عليه الغُسل، ويكون خارجاً عن بحث استصحاب الكلى القسم الثالث، فلا يرد عليه نقضٌ.

وثالثاً: إنّه على فرض تسليم جريان الاستصحاب من تلك الناحيه، ولكن لا يمكن إجرائه هنا من جهه اُخرى، وهى أنّ المقام من مصاديق الشبهه المندرجه تحت عموم حرمه النقض، والتمسك بعموم لا تنقض فى المقام يعدّ من مصاديق التمسک بالعام فى الشبهه المصداقيه له.

توضيح ذلک: أنه على فرض تسليم كلام الشيخ هنا من التفصيل بين جريان الاستصحاب فى القسم الأول من الثالث، وعدم جريانه فى القسم الثانى من الثالث، وهو ما إذا احتمل حدوث الفرد الآخر مقارناً لزوال الفرد الأول فيكون ذلک فى مسأله النوم واحتمال الجنابه بحسب النوع من أفراد ومصاديق المردّد والمشتبه بين هذين القسمين، حيث لا يعلم كثيراً بأن الجنابه ان حصلت هل كانت من أول النوم حتى يجرى فيه الاستصحاب ويكون من القسم الأوّل، أو أنها خرجت فى آخر اليوم حتى يكون من القسم الثانى منه، ولا يجرى فيه الاستصحاب، فلا يجوز حينئذٍ والحال هذه التمسک بعموم لا تنقض لإثبات كونه من القسم الأوّل منها، إذ هو حينئذٍ يصبح من قبيل التمسک بالعام الشبهه المصداقيه.

اللهم أن ينحصر فرض اشكاله لمن يعلم بأنّ عروض الجنابه ان كان كان من أوّل النوم، فلا اشكال فيه لولا الجواب الأوّل الذى ذكرناه، ولكن قد عرفت عدم تماميه الإشكال من رأسه.

وبالجمله: فليس الإشكال على مختار الشيخ إلّا ما عرفت من التعدد عرفاً فى مثل هذا التبدل، كما هو الأمر كذلك عند الشيخ أيضاً فى القسم الثانى من القسم الثالث، فتدبّر جيّداً.

وأمّا القسم الثالث من الكلى القسم الثالث: وهو ما لو كان المستصحب هو المحتمل تبدل الفرد المتيقن الحدوث والإرتفاع إلى فردٍ آخر ولكن كان الثانى من مراتب متيقن الحدوث، فإنّه لا اختلاف فى جريان الاستصحاب فيه، فقد ذهب الأكثر منهم الشيخ والمحقق النائينى إلى جريانه، خلافاً لآخرين مثل المحقق العراقى والمحقق الخمينى وغيرهما حيث ذهبا إلى التفصيل بين الأقسام لإختلاف نظر العرف فى تشخيص الوحده فى القضيه المتيقنه والمشكوكه بين الموارد، ولا يبعد كون الثانى أقرب، والشاهد على ذلك ما يرى العرف من التعدد فى مثل الطلب المردد بين الإيجاب والاستحباب، فإنّ العرف يراهما نوعان من الطلب. ولو سلّمنا الوحده بينهما من حيث حكم العقل لكون جنسهما هو الطلب الجامع، وهو رجحان الغصل وتغايرهما بحديهما من عدم الإذن فى الترک فى الوجوب، والإذن فيه فى الاستحباب، ولكن كما هو ثابت فإنّ الملاک فى باب الاستصحاب هو نظر العرف دون العقل، وعليه فلا يجرى الاستصحاب فيه.

وهذا بخلاف السواد والنور، حيث أن فيهما برغم وجود مراتب من الشده والضعف، لكن العرف لا يرى تفاوتاً بين المرتبتين، سواء علم بتبدله إلى مرتبه اُخرى من الضعف أو احتمله، غايه الأمر فى الأوّل ان قلنا بعدم التغاير عرفاً

فالاستصحاب فيه جارٍ، وفی صوره الشک جارٍ بطريق أولی.

هـذا بخلاف ما لو قلنا بالتغاير، فعند قيام العلم بالتبدل فإنّه لا شک فيه حتی يستصـحب، بل عند الشک فيه أيضاً لا يجری، ولکن حيث قد عرفت أنّ العرف هو حيث يری الوحده، فلا يبعد جريان الاستصحاب فيه.

ولعلّه من هـذا القبيـل مسأله کثره الشـک لمن کان کثير الشک، ثم علم بزوال تلک المرتبه من الکثره، ولکن يشک فی أنه هل خرج عن الکثره العنوانيه التی وقعت مرکزاً للأحکام، مثل عـدم بطلان صـلاته عنـد شـکّه فی عـددها فی الصـلاه الثانيه، أو عدم البناء علی الأکثر فی الشک فی الصلاه الثلاثه والرباعيه، لمن لم يکن کثير الشک، فحينئذٍ استصحاب بقائه يوجب الحکم بترتيب أثر الکثره عليه، وهو الأقرب، کما هو الحال کـذلک فی النور والسواد ومطلق الألوان إذا لم يتبـدّل إلی فرد آخر من جنس تلک الألوان کالصفره بالنسبه إلی الحمره، حيث إنه خارج عن الفرض، ولا يعدّ نقضاً کما توهمه المحقق العراقی، فتأمّل جيداً.

استعراض کلام الفاضل التونی

حيث قـد جری الکلام عن استصـحاب الکلی فی القسم الثالث، فلا بأس إلی التعرّض لما ذکره الشـيخ الأعظم قـدس سـره لأجل هذه المناسـبه من مخالفه فاضل التونی قدس سـره لحکم المشـهور فی الجلود واللحوم والشحوم المطروحه من ذهابهم وحکمهم بالنجاسه والحرمه مستدلاً علی دعواه بأنّ القاعده بمقتضی عدم حجيّه استصحاب

الکلّی فی القسم الثالث هو الحکم بالطهاره والحلیّه فیها، وعدم جریان أصاله عدم التذکیه، وإلّا کان أصل بحث أصاله عدم التذکیه مذکوراً فی باب البرائه تفصیلًا.

أقول: یظهر عن بعض مثل المحقق العراقی کون الدلیل علی ما إدّعاه الفاضل المذکور هو الأدله الثلاثه، خلافاً للمحقق النائینی حیث لم یذکر لمدّعاه الدلیلین والوجهین کما هو الأقرب، لامکان إرجاع الوجه الأوّل المذکور فی کلام العراقی بعد الدقه والتأمل إلی أحد الوجهین اللذین ذکراهما، وکیف کان فالوجه الأوّل المذکور فی کلام المحقق الأوّل هو أن عدم المذبوحیه لازمٌ لأمرین: من حیاه الحیوان، والموت حنف الأنف، والموجب للنجاسه لیس هذا اللازم من حیث هو، ولا ملزومه الأوّل، بل الموجب هو الملزوم الثانی، فعدم المذبوحیه هو لازم أعم لموجب النجاسه، فعدم المذبوحیّه اللازم للحیاه مغایرٌ مع عدم المذبوحیه اللازم لموت حنف الأنف، والمعلوم ثبوته فی الزمان السابق هو الملزوم الأول لا الثانی، ولا یخفی أنّ هذا فی الحقیقه راجع إلی الوجه الثانی من الوجهین اللذین نذکرهما ولیس شیء آخر ورائهما:

أحدهما: هو أن یقال بأن موضوع النجاسه والحرمه لم یحصل إلاّ من عنوان المیته کما وردت الاشاره إلیه فی قوله تعالی: «حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَهُ»، کما أنّ موضوع الحلیه والطهاره هو الحیوان أو اللحم المذکی کما ورد فی قوله تعالی: «إِلَّا مَا ذَکَّیْتُمْ» فلاهما أمران وجودیان ولابد لإثبات الحکم فیهما من إحرازهما، فأصاله عدم کونه میته لا یثبت کونه مذکّی، کما أن أصاله عدم کونه مذکّی لا یثبت

کونه میته وموته حنف الأنف، لأن نفی أحد الفردین لا یثبت الضدّ الآخر، إلّا بالأصل المثبت، فعلیه یکون کلا الأصلین جاریین فیتعارضان ویتساقطان، والمرجع إلی أصلٍ ثالث وهو أصاله الطهاره المستفاده من قوله: (کلّ شیء لک طاهر...)، وأصاله الحلیه من قوله علیه السلام : (کلّ شیء لک حلال) فینتج خلاف ما ذهب إلیه المشهور فیها من الحکم بالطهاره والحلیه.

وثانیهما: علی تقدیر تسلیم کون الموضوع للحرمه والنجاسه هو نفس عدم التذکیه لا الموت حنف الأنف، إلّا أنه لا اشکال فی أنه لیس الموضوع مطلق عدم التذکیه، بل هو فی حال زهاق الروح، لأنّ عدم التذکیه فی حال الحیاه لیس موضوعاً للحکم بالحرمه والنجاسه، بل الذی رتب علیه أثر النجاسه والحرمه هو عدم التذکیه فی حال خروج الروح، وعدم التذکیه لهذا الحال لیس له حاله سابقه متیقنه لکی یستصحب، بداهه أنّ خروج الروح إمّا أن یکون عن تذکیهٍ، وإمّا عن زهاق الروح، وعلیه فلم یتحقّق زمان فی الخارج کان فیه زهوق الروح ولم یکن فیه تذکیه حتّی یُستصحب.

والحاصل: أنّ عدم التذکیه له صورتان:

الأولی: حال الحیاه فله حاله سابقه یقینیّه، إلّا أنه لیس موضوع حکم النجاسه والحرمه.

والآخری: حال خروج الروح، فهو موضوع للنجاسه والحرمه، إلاّ أنه لیس له حاله سابقه حتّی یستصحب فإذا لم یکن هناک مجال لجریان هذا أی أصاله عدم

التـذكيه، جرى فيه أصاله عـدم كونه ميته بلا معارض، فيحكم بالطهاره والحليه من خلال هذا الأصل من دون حاجه إلى الرجوع إلى أصاله الطهاره والحليه، كما فرض فى الوجه السابق.

وان أُريـد استصـحاب أصـاله عـدم التـذكيه الكلى، المشترك بين الحـالين لكى يثبت به الفرد الآخر وهو عـدم التـذكيه فى حال خروج الروح، فإنّ هـذا الاستصـحاب يكون من قبيل استصـحاب الكلى فى القسم الثالث، لأنه حينئـذٍ يكون نظير ما إذا كان زيداً موجوداً فى الدار والمتصف بالضاحك، وأريد استصحاب وصف الضاحك الكلى وإثبات كونه هو عمرواً الموجود فى الدار مع القطع بخروج زيـد من الـدار، فهكـذا يكون الأـمر فى المقـام فإنّ عـدم التـذكيه حال حياه الحيوان يكون قـد ارتفع قطعاً، وعـدم التـذكيه حـال خروج الروح مشـكوك التحقّق، فلا يمكن اثباته بواسـطه استصـحاب كلى عـدم التـذكيه، إلّا على نحو الكلى فى القسم الثالث، وهو ليس بحجّه، فثبت أنّ كلام المشهور مما لا وجه له هذا.

وقـد أجـاب الشـيخ الأعظم قـدس سره بما ملخّصه: (بأنّ رأى المشـهور بأن الحرمه والنجاسه فى الشـرع يترتبان على مجرد عـدم التـذكيه كما يرشـد إليه قوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ»، وقوله تعالى: «وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّه ِ عَلَيْهِ» حيث قد علّقت الحرمه على عـدمها، والحليه على التـذكيه وأيضاً ورد فى موثقه ابن بكير حيث قال عليه السـلام : «إذا كان ذكياً قد ذكّاه الذابح» وغيرها من الروايات الدالّه على ترتّب الحرمه والنجاسه على عدم التذكيه. ولا ينافى ذلك ما دلّ على كون حكم

النجاسه مرتباً على موضوع الميته بمقتضى أدله نجاسه الميته، لأن الميته عباره عن كلّ ما لم يُذكّى، فإنّ التذكيه أمر شرعى توقيفى فما عدا المذكى ميته) انتهى كلامه.

ويرد عليه أولاً: أنّه لعلّ مراد الشيخ قدس سره هو بيان ما سنقول لك فى ردّ الوجه الأوّل، حيث قد جعل كلًا من الميته والمذكى أمران وجوديان، لأنه قد فسّر الميته بالموت حنف الأنف، مع إنّه فاسد جدّاً، لوضوح أنّ الميته له مصاديق متعدده، كما أنّ المذكّى أيضاً كذلك، أنّه يعدّ لأنّ الميته كما أنّه يعدّ موت حنف الأنف كذلك، يكون منه ما ذبح بدون التسميه عملًا، أو بدون المواجهه إلى القبله كذلك، وكلّ ما لم يُراع فيه أحد الأُمور الخمسه أو السته من: فرى الأوداج الأربعه، والتسميت، واستقبال القبله، وكون الذابح مسلماً، وكون الآله حديداً على فرض إعتباره، وكون الحيوان له القابليه للذبح، فتمام ذلك من أفراد الميته، فعليه لا يمكن أن نعدّ الميته أمراً وجودياً من جهه الشرع، لأنه عباره عن ما لم يراع فيه شرائط التذكيه، أو ما خرج روحه بدون التذكيه، وليس أسبابها منحصره فى الأُمور الخمسه أو السته المذكوره، لوضوح أنّ المذكّى له صور متعدده مثل ما لو وقعت البقره فى البئر وعجزنا عن اخراجها، فضربها صاحبها بآلهٍ حاده فى فخده حتى تموت مع التسميه، مع أنه لا فرى فيه ولا القبله، وكذا فى الصيد بالأسلحه مع شروطه الخاصه وأمثال ذلك، حيث يكون الجامع هو الحيوان الذى خرجت روحه باسباب أمر وجودى ولابدّ من إحرازه، حيث أن الحليّه قد عُلقت على التذكيه وإلاّ يحرم، وكذلك الطهاره تكون فى المذكى دون غيره، فلا مورد حينئذٍ إلاّ اجراء أصاله عدم

التذکیه الذی یعدّ أمراً وجودیاً دون أصاله المیته التی یعدّ أمراً عدمیاً، هذا أولاً.

وثانیاً: لو سلّمنا أنّ المیته بموت حنف الأنف هی التی موضوع الحرمه والنجاسه فی الشرع، کما هو المستفاد من لسان الأخبار والآیات، ولکن لا نسلم کون عدم المذکی أیضاً موضوعاً للحکم بالحرمه والنجاسه، حیث یستفاد ذفک من قوله تعالی: «أَلاَّ تَأْکُلُواْ مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللّه ِ عَلَیْهِ» و «إِلاَّ مَا ذَکَّیْتُمْ» منطوقاً ومفهوماً، والأصل الذی یثبت الحرمه والنجاسه فی ذلک العنوان لیس إلاّ عدم التذکیه، حتی ولولم یثبت بهذا الأصل عنوان کونه میته.

وثالثاً: لو سلّمنا أن عنوانی (المذکی) و(المیته) أمران وجودیان وکون الأصل بینهما هو عدم إحرازهما، فیتعارضان ویتساقطان، ولکن لا نسلّم کون المرجع عموم قاعدتی الطهاره والحلیه کما ذکره، بل اللازم حینئذٍ الرجوع إلی أصاله الحرمه الموجوده فی حال حیاه الحیوان وإلی أصاله الطهاره، وحینئذٍ لو رأینا لحماً مطروحاً، وشک فی حرمته وطهارته، فمقتضی أصاله الحرمه واستصحابها کونه حراماً، کما أن مقتضی استصحاب الطهاره الموجوده فی حال حیاته هو طهارته، إذ أنّ هذین الأصلین حاکمان علی قاعدتی الطهاره والحلیه، ولزوم ذلک التفکیک بین الحرمه والطهاره فی مشکوک التذکیه غیرُ ضائرٍ فی الأحکام التعبدیه الظاهریه، ولولم الأمر فی الواقع کذلک، هذا إذا قلنا بوجود التلازم بین الحرمه والنجاسه فی غیر المذکی، وإلاّ إن قلنا بأن موضوع النجاسه هو المیته بموت حنف الأنف، فجواز التفکیک یکون أظهر کما لا یخفی.

أو يقال بالتفكيك بين الحرمه والنجاسه بتقريب آخر وهو أن يقال:

إنّ الأصل عند الشك فى التذكيه وعدمها هو عدم التذكيه، لأن الحرمه قد تعلقت على عنوانين: أحدهما الميته، والآخر غير المذكى، والذى خرج عن ذلك الحكم وحُكم بحليته ليس إلاّ ما أحرز كونه مذكّى بحسب مقتضى مفاد قوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ»، فإذا شك فيه كان الأصل هو عدم التذكيه، وهذا بخلاف الطهاره والنجاسه حيث قد عقلت النجاسه على إحراز كونه ميته أو غير المذكى، وهنا كلاهما غير محرزان فلا يكون موضوع النجاسه محرزاً، والمرجع حينئذٍ إلى أصاله الطهاره وقاعدتها، أى إلى: «كلّ شيءٍ طاهرٍ حتى نعلم أنه قذر» وقد اعتمد عليه جماعه من الفقهاء منهم سيّدنا الخوئى حيث وجّه كلام الفاضل إلى ذلك، بأنه أراد الإشكال على كلام المشهور لخصوص النجاسه لا الحرمه، لكنه لا يخلو عن تأمل، بل ظاهر كلامه هو الإشكال لكلٍّ من النجاسه والحرمه، كما ثبت ذلك، وعليه فالجواب الأول عندنا.

وأمّا الجواب عن وجه الثانى: فيمكن أن يقال:

أوّلاً: إن استصحاب عدم تذكيه اللحم المطروح ونحوه ليس من قبيل استصحاب الكلى بالمعنى المعروف، إذ لا نسلّم كون عدم التذكيه له فردان أحدهما حال حياه الحيوان، والآخر حال زهاق الروح حتّى يُستشكل بما قد قيل من عدم وجود حاله سابقه متيقنه فى فرضٍ، وعدم ثبوت أثر شرعى فى فرض آخر، وذلك لأن تقابل التذكيه وعدمها تقابل هو تقابل العدم والملكه أى فيما يقبل أحد

الوصفين يلاحظ ذلك، لا ما لا يقبل التذكيه، والذى يقبل هو حال زهوق الروح، فهو الذى يمكن أن يتحقق مع التذكيه إذا تحقق مع شرائطها، كما يمكن تحققه بلا تذكيه إذا وقع فاقداً لشرائطها، وأمّا حال حياه الحيوان فإنّه لا يصدق عليه شىءٌ منهما لا التذكيه ولا عدمها، مثل الجدار وسائر الموضوعات، لعدم قابليتها بذلك الإنصاف، فهكذا هنا حيث أن قابليته لها تحقّق حال زهوق الروح، فاستصحاب عدم التذكيه هنا ليس إلّا مثل سائر الاُصول العدميه كعدم المانعيه وعدم الشرطيه وأمثال ذلك، حيث يكون هذا الأصل محققاً لموضوع الحكم من الحرمه والنجاسه، من دون أن يكون من قبيل استصحاب الكلى حتّى يتوهم ورود الإشكال عليه من عدم حجيّه هذا الاستصحاب.

وثانياً: ولو سلّمنا صدق عدم التذكيه لحال حياه الحيوان، ولكن نقول إنّ الإختلاف بين هذا المنطبق على حال الحياه والمنطبق على حال زهوق الروح ليس إختلافاً حقيقياً مصداقاً، بأن يكون فردان من مصاديق عدم التذكيه حتى يوجب المحذور والإشكال، بل الإختلاف بينهما من قبيل إختلاف الحالات لموضوع واحد ومصداق فارد، فاستصحاب كلى عدم التذكيه من حالٍ للموضوع إلى حال خروج الروح، لإثبات موضوع حكم الحرمه والنجاسه ليس من قبيل استصحاب الكلى من فردٍ إلى فردٍ آخر، وعليه فيجوز التمسّك باستصحاب عدم التذكيه لحصول الشك فى تحقِق التذكيه وعدمها فى زمان زهوق الروح، لأنه حينئذٍ يكون من قبيل الأمر المركّب الذى أحد جزئيه حاصلاً بالوجدان وهو

خروج الروح، والجزء الآخر حاصلٌ بالأصل وهو عدم تذكيه، حيث نحكم بالنجاسه والحرمه، ولا نحتاج فى إجراء هذا الأصل إلى إثبات ذلك فى حالتى زهوق الروح حتى يقال إنّه ليس له حاله سابقه يقينيّه، لأنّ الزمان كان مركزاً وظرفاً لإجتماع الأمرين ليصحّ إجراء الاستصحاب، وعليه فلا- نحتاج إلى إحراز عدم التذكيه حال زهوق الروح، لأن الزمان ظرف لاجتماع القيدين والجزئين، ولا خصوصيه فى الحالين المذكورين حتى يحتاج إلى الإحراز.

وثالثاً: لو سلّمنا كون الزمان مأخوذاً بصوره الحاله والقيديه لا- الظرفيه، ولكن مع ذلك نقول ان الحاله التى لابدّ من إحرازها يكون الحكم فيها من الواقعى والظاهرى التعبدى، أى يكفى فى إحرازه الأعم من الواقع والظاهر، فكما أنه لو علمنا بالوجدان تحقق زهوق الروح بدون التذكيه نحكم بالنجاسه والحرمه، كذلك يكون الحال عند إحراز ذلك بالأصل، فكانه يريد أن يقول إذا تحقق الجزءان فى الخارج بالوجدان والأصل، يتحقق الحاليه بهما قهراً ولو تعبداً، وهو يكفى فى إثبات الحكم، وليس هذا من المثبتات والأُصول المثبته، بل من قبيل ما لو شك فى الطهاره فى حال الصلاه فإنه بعد استصحاب الطهاره الموجوده قبلها يحكم بصحه صلاته، أى يثبت أنها وقعت مع الطهاره، وليس هذا بأصل مثبت، فكما أنّ إحراز القيد وهو الطهاره يثبت الأعم من الواقعى والظاهرى، كذلك الحال فى المقام فاستصحاب عدم التذكيه جارٍ هنا ومن خلاله يثبت الحرمه والنجاسه، من دون أن يرد على كلام المشهور اشكال، واللّه الهادى إلى سبيل الرشاد.

***

التنبيه الرابع: جريان الاستصحاب فی الامور التدريجيّه

البحث فی هذا التنبيه عن امكان جريان الاستصحاب فی الاُمور غير القارّه وما يكون من التدريجيّات كالزّمان والزّمانی، والبحث فيه يقع فی عده مقامات، وقبل التعرّض لها ينبغی تقديم مقدمه وهی:

أن الاستصحاب فی الاُمور القارّه جارٍ لأجل إستقرار المستصحب، فرفع اليد عن الحكم بواسطه الشك فی البقاء يكون نقضاً لليقين بالشك، ويدخل تحت أدله لاستصحاب، هذا بخلاف الاُمور المتدرجه فی الوجود حيث إنها لم تكن لها قرار، إذ ما لم ينصرم ولم ينتقض جزءٌ لم يوجد جزء آخر، وهذا الانصرام والإنقضاء يوجبان عدم تحقق الشك فی البقاء، ولا نقض اليقين بالشك، لأن الجزء السابق الذی قد تعلق به اليقين قد انصرم، ولا يعدّ الشك فی الجزء اللاحق شكاً فی البقاء كما أن الشك المتعلق للجزء اللاحق شك حادث وليس نقضاً لليقين السابق، لأن اليقين لم يتعلق بهذا الجزء حتی يشك فيه، حتی يصير رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشك، وفی الواقع الزمان والزمانی فی المقام مثل الليل والنهار فی الأول، ونبع الماء والدم عن الأرض والرحم حيث أن جريان الماء والدم لا يكون إلّا بانعدام جزءٍ من الماء والدم ومجیء جزء آخر بلا بقاء فيه ولا نقض، ففی مثل ذلك يأتی البحث عن أنه هل يكون عدم البقاء لأجل تبدل الموضوع أی تدرج الأجزاء

والآنـات بعضـها مع بعض، أم أنه لأجل تبـدل المحمول كما فى الزمان على قول آخر، بأن يكون هو العنوان المنطبق على حركه الشـمس، فيكون عدم الإستقرار لأجل تبدل المحمول مثل التكلم والمكاتبه والمشى، حيث أنها من الزمانيات، حيث ينطبق الأول على حركه اللسان، والثانى على حركه اليد، والثالث على حركه الرجلين؟

أكثر الأُـصوليين فرّقوا فى البحث بين الزمـان والزمانيـات ولكن فى الحقيقه يجب أن نقسّم البحث، على ثلاثه أقسام، فتاره يكون تبـدل الموضوع، وآخرى بتبـدل المحمول، وثالثه بتقيد العمل والفعل بالزمان، مثل إتيان الصوم بالإمساك المقيد من الطلوع إلى ذهاب الحمره، فيصـير الأُمور التـدريجيه على ثلاثه أقسام، وعليه فينبغى البحث عن فى كلّ واحدٍ منها، وان كان البحث فى الأول والثانى متفقان كما لا يخفى.

المقام الأول: إذا عرفت هذه المقدمه، فاعلم أنّ الإشكال فى عدم جريان الاستصحاب كان لتدرج وجود الأجزاء والآنات، فكيف الخلاص من هذا الإشكال؟

بل قـد نسب إلى الشـيخ الأعظم قدس سـره أنه اختار عدم جريان الاستصـحاب لأجل هذا الإشـكال، ولكنه انصـرف عنه وأجاب عنه:

بأنّ تعاقب الأجزاء والآنات بعضها مع بعض من المبدأ والمنتهى يرى فيه العرف وحده بين القضيتين من المتيقنه والمشكوكه، ولا المعتبر فى الاستصحاب الوحده العرفيه لا العقليه. وعليه فالآنات وان لم تكن لها وحده بالدقه العقليه،

ولكن العرف يرى فى مجموع الآنات فى الليل والنهار وحده عرفيه، ولذلك يرى الشك فيه شكاً فى البقاء ونقضه نقضاً لليقين بالشك، فيشمله دليل الاستصحاب.

جواب المحقق الخراسانى قدس سره : فهو تبع الشيخ فى حلّ الاشكال والجواب لكن بتقرير اُخر، فقال: (إنّ الاُمور الغير القاره وان كان وجودها ينصرم ولا يتحقق منه جزءٌ إلاّ بعد ما انصرم منه جزءٌ وانعدم، إلاّ أنه ما لم يتخلّل فى البين العدم، بل وإن تخلّل بما لم يخل بالإتصال عرفاً، وإن الفصل حقيقةً كانت باقيه مطلقاً أو عرفاً.

أقول: ولعلّه أراد بذكر الوجهين من عدم التخلّل أو التخلل بما لا يضرّ بالاتصال، الإشاره إلى إختلاف المحققين فى الزمان من وجود تخلل عدم بين الآنات وعدمه، وكيف كان فجوابه كجواب الشيخ قدس سره .

جواب المحقق العراقى: فهو أيضاً اتفق مع مسلك الشيخ، وقال فى بيان مراده بأنّ هذه الوحده عرفاً موجبٌ لصدق الشك فى البقاء ونقض اليقين بالشك لو يرفع اليد عنه، وإنْ أبيت بالنسبه إلى الشك فى البقاء من جهه صدقه عليه، فلا اشكال فى صدق النقض، مع أنّ التفكيك بينهما فى الصدق ممّا لا يرجع إلى محصّل، لوضوح أنه لولم يصدق الشك فى البقاء لما يصدق النقض كما لا يخفى.

أقول: أجاب المحقق الخراسانى عن هذا الإشكال بجواب آخر، وأراد بذلك إثبات كون الزمان والزمانيات من الاُمور القاره بإعتبارٍ آخر، ليصدق عليه الشك فى البقاء، كما يصدق على رفع اليد عن مثل هذا اليقين فيهما بالشك نقضاً، فيدخل تحت دليل الاستصحاب حقيقه لا بالمسامحه العرفيه، كما فى الجواب الأوّل،

ولابدّ لتوضيح كلام المحقّق المزبور من بيان مقدمهٍ لا تخلو عن فائده، وهى:

إنّ تحقق الحركه لجسم لابـد لها من اُمور سـته ففى قول القائل: (خرج زيدٌ من البصـره إلى الكوفه) فإن الخروج الذى يتحقق به الحركه يكون فيه اُمور سته:

الأمر الأوّل: ما منه الحركه أى مبدئها وهو البصره فى المثال.

والثانى: ما إليه الحركه وهو المكان الذى تنهى فيه الحركه وهو الكوفه فى المثال.

الثالث: ما به الحركه أى سببها وعلتها الفاعليه، وهى نفس الشخص وهو زيد فى المثال المزبور.

الرابع: ما له الحركه، وهو الجسم الذى ثبت له الحركه من بدنه ورجليه.

الخـامس: مـا فيه الحركه، وهو المقوله التى يتحقق فيهـا الحركه كالأـين والمكان وهى الأرض التى تتحقّق فيها الحركه والإنتقال من جزء إلى جزء ومن حدٍّ إلى حدٍّ.

السادس: الزمان الذى فيه تقع الحركه من الصبح إلى الزوال مثلاً.

ثم المقوله التى تكون ما فيه الحركه تتصور على أربعه أقسام:

لأـنه قـد يكون من الكمّ أى حركه الجسم فى الكم والمقـدار، وهى كمـا فى الأجسـام المتحركه النـاميه إذا أخـذت فى النموّ أو الذبول.

وقد تكون حركه الجسم فى الكيف، مثل حركه الماء البارد البروده إلى الحراره، حركه ورق الشجر من الأخضر إلى الأصفر.

وقد تكون حركه الجسم فى ألاين والمكان، وهى كحركه الإنسان من نقطه

إلى نقطه اُخرى.

وقد تكون الحركه فى الجسم فى الوضع، وهى كحركه الإنسان من حال القيام إلى القعود، أو منه إلى الاضطجاع، وإن قيل إنّ الحركه الوضعيه مشتمله على حركه الانيّه أيضاً كما صرح بذلك العلّامه فى علم الكلام.

ثم الحركه فى الاين تكون على قسمين:

قسم هو حركه القطعيه، وهى حركه الجسم من مكانٍ إلى مكان آخر، أو من حدّ إلى حدّ آخر.

وقسم آخر وهو حركه المتوسطيه، وهى لاحظه الحركه فيما بين المبدأ والمنتهى كالبصره والكوفه فى المثال المذكور.

إذا عرفت هذه المقدمه فنقول فى حلّ الإشكال الذى ذكروه فى الاُمور غير القاره من الزمان والزمنيات:

إنّ التصرّم والتدرج فى هذه الموجودات إن لوحظت بلحاظ حال الحركه القطعيه - التى قد عرفت أنّه عباره عن نقل الشىء من مكان إلى مكان، ومن حدّ إلى حدّ - فيجرى فيه الإشكال لأنّ تصرمه يوجب أن لا يصدق عليه البقاء، كما لا يصدق لرفع اليد عن يقينه نقضاً، لعدم وجود ثابت مستقرٍ حتى يلاحظ له الشك فى البقاء، ويصدق عليه النقض، وعليه فلا محيض فى هذه الصوره من التمسک بالوحده المسامحيه العرفيه التى قد قلنا بكفايتها فى صحه جريان الاستصحاب، وهذا بخلاف ما إذا لوحظت الحركه بالنظر إلى التوسطيه، وهى ما بين المبدأ

والمنتهی - وهی الحرکه من البصره إلی الکوفه، أو حرکه الشمس من المشرق إلی المغرب فی النهار، ومن المغرب إلی المشرق فی اللیل - فإن هذه الحرکه بتلک الملاحظه تکون من الاُمور القارّه المستمره حقیقةً فیصدق فیه الشک فی البقاء، کما یصدق فیه النقض.

وبالجمله: فرقٌ بین الحرکه القطیعه والحرکه التوسطیه، ففی الاُولی تکون الوحده المعتبره فی الاستصحاب بالمسامحه العرفیه، حتی یجری فیه الاستصحاب، لعدم کون الحرکه فی هذا النظر من الاُمور القاره حقیقه، وأما بالنظر إلی التوسطیه حیث کان النظر فیه إلی أنه قد وصل إلی المنتهی أم لا، فالأصل عدم الوصول، ففی ذلک یکون من الاُمور القاره کالیوم واللیل والشهر ونحوها، حیث أنّ اللحاظ فیها إلی الحرکه التوسطیه، فالاستصحاب فیه جارٍ حقیقه لأجل صدق الشک فی البقاء کما یصدق علیه النقض.

نعم، إذا کان الشک فی الکمیه والمقدار مثل جریان الماء من الماده والدم من الرحم، حیث نشک فی إستعداده للنبع والسیلان ویشک فی بقائه، فلا یمکن حینئذٍ إجراء الاستصحاب فیه، لإمکان کون الشک لأجل الشک فی حدوث منبعٍ آخر أو دم آخر غیر ما نبع أوّلاً فلا یجری فیه الاستصحاب، لأنه شک فی المقتضی، إلاّ أن نتمسّک بالمسامحه العرفیه، حیث أن العرف یری جریان الماء وسیلان الدم هو هذا الماء والدم حسب ما یستفاد من تعریف الاستصحاب ودلیله بأنه یصدق عرفاً أنه شکٌّ فی نفس ذلک الجریان والسیلان.

هذا تمام الکلام المحقق الخراسانی قدس سره بتوضیح منا.

مناقشه جواب المحقق الخراسانی

ولکن یرد علیه أوّلاً: إنّ الحرکه التوسطیه التی تلاحظ فیه المبدأ والمنتهی - أی مجموع ما بین الحدین کالیوم من أوّل الطلوع إلی الغروب - لیس من الحرکه أصلًا وحقیقه، بل هو أمر انتزاعی ینتزعه العقل من حرکه کره الأرض بالحرکه الإنتقالیه حول الشمس، فالحرکه حقیقه هی للأرض فی ذلک أو للشمس فی الفصول الأربعه، لا للیوم واللیل والشهر، ولذلک لا یطلق علی الیوم بأنه یوم جارٍ بل یقال الأرض دائره، وزعم الإنسان أن الیوم جارٍ یشابه تخیّله عند حرکه السیاره علی الأرض حیث یتخیّل الراکب أن الأرض هی التی تتحرک سریعاً، مع أن المتحرک هی السیاره دون الأرض، وهکذا فی الدائره المشتعله فإنّ التی تدور وتتحرک لیس النار بل الید والآله وکیف کان فإنّ حقیقه الحرکه عباره عن الحرکه القطعیه الثابته للزمان، وهو تعاقب الآنات بعضها مع بعض، لا لحرکه التوسطیه، إذ هی لیست بحرکه أصلًا، بل أمر عنوانی إنتزاعی، فالاستصحاب الجاری فی الزمان إنّما هو للحرکه القطعیه، فیعود الإشکال، ولا مجال للفرار عند إلّا من خلال الجواب الأول الذی أجاب به الشیخ ومن تبعه.

وثانیاً: لو سلّمنا جدلاً وجود الحرکه التوسطیه فالجواب غیر نافع ورافع للاشکال، لأنّ الوصول إلی المنتهی وعدمه لا یکون إلّا بلحاظ حرکته من المبدأ إلی المنتهی، وبعد قبول الحرکه وهی لیست إلّا بأن یلاحظ وجود جزء بعد عدمیه

جزء آخر، وتعاقب الأجزاء الموافيه للحركه التوسطيه الواصله إلى المنتهى، وعليه فلا محيص فى إثبات الشك فى البقاء من التمسك بالمسامحه العرفيه، كما هو الأمر كذلك فى الحركه القطعيه.

وثالثاً: إذا سلّم وجود الحركه، وسلّم لزوم المسامحه فى صدق البقاء وحرمه النقض، فلا فرق فيه بين كون سبب الشك هو الشك فى الوصول وعدمه، أو الشك فى الكميه والمقدار والقوه والاستعداد، إذ فى العرف يصدق انه شك فى شخص ذلك الجريان والسيلان، كما يصدق عليه أن رفع اليد عن الجريان أو السيلان يكون نقضاً لليقين، فيدخل تحت عموم الدليل، كما يصحّ التمسك بالاستصحاب إذا كان جاء بسبب الشك إحتمال وجود مانع عند الجريان والسيلان، أو المانع عن إدامه الحركه لصدق الشك حينئذٍ فى البقاء، كما صدق النقض لو رفع اليد مما سبق، وعليه فكلام المحقق الخراسانى لا يصحح جريان الاستصحاب فى الزمان أو الزمانيات حقيقه.

بل ادّعى الشيخ قدس سره أنّ حقيقه الشك فى البقاء وصدق النقض فى حقيقيه، حيث الزمانيات إنّما هو لأجل وجود عنوان منطبق على الشيء المتحرك، فهو موجب لصدق ذلك، وهذا بخلاف الزمان حيث تكون فيه الحركه تتعاقب فيه الأجزاء، فليس الشك فيه شكاً فى البقاء حقيقه، لأن ما تعلّق به اليقين يُعدم ثم يحدث جزء آخر مشكوك، فلابد فى إجراء الاستصحاب فيه من تصوير البقاء بنظر العرف، كما هو الأمر المعتبر فى الاستصحاب، ولذا قد الجأ هذا القسم من

الزمـان من عـدم كونه قاراً ومسـتمراً حقيقهً، وعـدم صـدق الشك فى البقاء، بعض الأعلام مثل المحقق الحائرى قـدس سـره إلى أتكار اعتبار الشك فى البقاء فى الاستصحاب، وذهب إلى أنه يكفى فى صحه جريانه صدق نقض اليقين بالشك ولولم يصدق عليه الشك فى البقاء، لأنّه رأى أن رفع اليد عن الليل والنهار المتيقن البقاء بواسطه حدوث الشک، يعدّ نقضاً لليقين بالشك وهو غير جـائز، وهـذا القـدر من الأـمر كـافٍ فى جريـان الاستصـحاب دون الحـاجه إلى ملاحظه المسامحه العرفيه لإثبات الشک فی البقاء.

أقول: الإنصاف أن يقال إنّ الاستصحاب جارٍ فى الزمان والزمانيات، ويعدّ الشك فيه شكاً فى البقاء كما أنّ النقض فيه يعدّ نقضاً لليقين بالشـک، لوضوح أن الحركه لها وجود حقيقى ومسـتمرّ متجـددى ومتصـرّمى، إذ وجود كلّ شـىء يكون بحسـبه، فوجود الثـابت يكـون حقيقه بثبـوته، ولاـ يصـحّ اسـناد غير ذلـک، كمـا أن الحركه القطعيه لهـا وجـود حقيقى بالبقـاء بوجـودٍ متصـرمى متجـددى، فيصـحّ اسـناد وجوده ببقـاء الحركه والجريـان والسـيلان، كمـا أن عـدمه يكون بالسـكون، فـإذا قـام شك فى الحركه والجريان كان ذلك شـكاً فى بقاء الوجود المتصـرّمى المناسب لوجوده، فيصـحّ حينئـذٍ الاستصـحاب إذ يصدق فيه أنه شكٌّ فى بقـاء الحركه والجريان حقيقه، حيث أن العقل يحكم بوجود الحركه حقيقه، ولعلّ العرف يساعـد مع هـذا الإرتكاز، حيث يحكم ببقاء اليوم إذا وجد وببقاء الليل إذا وجد ليلٌ، لانهم يرون أن الحركه والزمان أيضاً باقيان وموجودان، فيصحّ تعلق اليقين والشـک بهما.

ولا إشكال فی أنه یعتبر فی الاستصحاب أن یتعلق الشک بعین ما تعلّق به الیقین، لما تری أنه قد عُلّل فی حدیث زراره بقوله علیه السلام : «لأنّک کنتَ علی یقین من طهارتک فشککت»، وعلیه فلا مجال لدعوی أنّه لا نحتاج فی الاستصحاب أو لا نستفاد من دلیله کون الشک شکاً فی البقاء.

وبالجمله: فالحق أنه لابد فیه من صدق الشک فی الحرکه والزمان والجریان، وعلیه یکون الاستصحاب جاریاً فی الزمان والزمانیات کسائر الوجودات الثابته من دون تفاوتٍ فیه کما لا یخفی.

***

حکم الشبهه المفهومیه فی الزمانیات

أقول: بعد الوقوف علی ملاک جریان الاستصحاب فی الأمور المتصرّمه، ینبغی الاشاره إلی أمرین لهما تعلق بالموضوع:

الأمر الأول: إنّ جریان الاستصحاب فی الزمان مثل اللیل والنهار إنّما یکون حجه إذا کان الشک والشبهه مصداقیه، أی لا یعلم الشاک أنّه هل خرج النهار أم لا وکذلک فی اللیل، وأمّا إذا کانت الشبهه مفهومیه، أی لا یعلم فی أنّ انتهاء النهار هو غروب الشمس واستتار القرص أو ذهاب الحمره المشرقیه، فالشک فی حدوث اللیل لیس من جهه الشک فی مصداقه، لأنه یعلم فیما بین استتار القرص قبل ذهاب الحمره أن القرص قد استتر والذهاب لم یتحقق، بل الشک إنّما هو فی

ناحیه عدم تحقّقه وشكه فی مفهومی النهار واللیل، ففی مثل ذلك قیل إنّه لا أثر لاستصحاب بقاء النهار، لأن الأثر الشرعی لم یترتب إلّا علی النهار المحرز، أما استصحاب النهار المشكوك احرازه فلا یعدّ مثبتاً ولا یترتب الأثر علیه.

نعم، لو كان الأثر مترتباً علی النهار أو اللیل بالأعم من الاستتار والذهاب، فباستصحاب بقاء النهار یترتب علیه ذلك الأثر، لكنه ممنوعٌ.

الأمر الثانی: استظهر جماعه من كلمات الشیخ الأنصاری قدس سره أنه قد عدّ الاستصحاب فی الاُمور التدریجیّه مثل التكلم والكتابه والمشی من القسم الأول من أقسام استصحاب الكلّی، وأنّه لا یجری فیها إلّا هذا الاستصحاب، ولكن المحقق الخراسانی قدس سره قصد من خلال ذكره الأقسام الردّ علی الشیخ قدس سره بأنه كما یصحّ إجراء استصحاب الشخصی أو القسم الأول من أقسام استصحاب الكلی - مثل ما لو شك فی إتمام سوره الحمد التی قرأها، حیث یجری فیه استصحاب شخص السوره المسماه بالحمد، كما یصحّ إجراء استصحاب كلّی السوره كما لو فرض السوره التی قد شك فیها سوره التوحید، حیث إنّه كان الواجب علیه إتیان سوره من السور، فإذا شك فی أنّ ما شرع فی قراءتها هل هو أحد أفرادها وأنه قد أتمّ قراءتها أم لا، فحینئذٍ كما یصحّ له استصحاب شخص سوره التوحید ویصحّ استصحاب كلی السوره التی تتحقق فی سوره التوحید، كذلك یصح إجراء استصحاب الكلی القسم الثانی، بأن یقال إنّه حینما شرع فی القراءه شرع فی السوره، والآن یشك فی إتمامها، لأنه لا یدری هل السوره التی یجب علیه

قراءتها كـانت من القصيره لتكون قد تمت قطعاً، أو من الطويله لتكون باقيه، فيستصحب كلى السوره، وكـذا يجرى فيه القسم الثالث من استصحاب الكلى، كما لو أجزنا قران السورتين، فحينئذٍ لو شك بعد إتمامه السوره الأولى فى أنه هل شرع بقراءه سوره اُخرى مقارنه لإتمام السوره الأولى أم لا، فيستصحب ان قلنا بحجيه، لكن عرفت سابقاً أنّ مثل هذا الاستصحاب يعدّ من الاُصول المثبته، والظاهر أنّ هذا الإختلاف فى إجراء مثل هذا الاستصحاب وعدمه قد نشأ من جهه ملاحظه ما قد عرفت من عدم وجود جزء هو متعلق لليقين والشك حتى تتحد بذلك القضيه المتيقنه والمشكوكه، لتخيل أن الحركه والتدرج هما المانعان عن ذلك، ولذلك يجب التفريق فى إجراء الاستصحاب بين الاُمور الثابته والاُمور المتدرجه على حسب ما بيّناه، وأمّا على المختار من كون وجود الحركه والزمان كوجود الثوابت من وحده حقيقه شخصيه بنحو خاص، إذ وجود كلّ شىء يكون بحسبه، إذ لولا ذلك كما إذا لوحظ كل جزء مستقلاً منضمه بعضها مع بعض لا تتحقّق حركه ولا يصدق عليه ذلك، فالحركه بهويّتها وحقيقتها لها وجود يتعلق بها اليقين بعين ما يتعلّق بها الشك وبالعكس، فيجرى فيها الاستصحاب مثل جريانه فى الثوابت، فلا وجه لهذا الاختلاف كما لا يخفى.

***

كيفيّه جريان الاستصحاب فى الواجبات الموقّته

بعد الوقوف على كيفيّه جريان الاستصحاب فى الاُمور التدريجيه، يصل الدور إلى البحث عن إشكال آخر فى الاُمور الزمانيه مذكور فى كلمات الأصحاب فلا بأس بذكره وبيان دفعه.

أمّا أصل الإشكال: فبعد الفراغ عن قبول جريان الاستصحاب فى الزمان مثل الليل والنهار، وقد ثبت جريانه فيما إذا كان بحرمانه آثار شرعيه مترتبه على نفس الليل أو النهار أو شهر رمضان وغيرها بمفاد كان التامه، أى كان بالنظر إلى وجود الليل والنهار وعدمها، مثل ما ورد فى الليل من أنّ الليل حكمه كذا والنهار حكمه كذا وأمثال ذلك، حيث يصحّ حينئذٍ إذا شك فى وجوده استصحاب عدمه وإذا شك فى عدمه بعد اليقين بوجوده أن يستصحب وجوده، فهكذا فى النهار وشهر رمضان إذا كان الأثر شرعاً مترتباً على نفس الليل والنهار، ولكن لا يخفى أن أكثر الواجبات الموقتات كالصلوات اليوميه أو كصوم شهر رمضان ليس من هذا القبيل، إذ الأثر الشرعى فى الموقتات مترتب على الليل أو النهار بما كون الفعل واقعاً فى الليل أو فى النهار، بحيث لو شك فى الزمان الحاضر هل هو من الليل أو من النهار أو من شهر رمضان، وجب إثبات كون الوقت الحاضر من الليل أو من النهار يقيناً حتى يؤثر فى إسقاط الواجب المأتى به، فحينئذٍ لو اُريد إجراء استصحاب بقاء الليل أو النهار أو عدمهما بمفاد كان التامه، فجريانهما مما لا إشكال فيه، إلّا أنه

لا يثبت كون الزمان الحاضر من الليل أو النهار إلّا بالأصل المثبت.

وان اُريـد إجراء الاستصـحاب بمفـاد كـان وليس النـاقصه، فهو لو جرى كان مفيـداً لكن بما أنّه ليس للزمان الحاضـر حاله سابقه يقينيه حتى يستصـحب، لأـن الزمـان الحاضـر الـذى يشـك فى ليلته أو نهـاريته حـدث إمّا من الليل ومن النهار، فلا يقين باتصافه بكونه من الليل أو النهار، فاستصحاب الليل والنهار بمفاد كان التامه لا يفيد، ولا يثبت نهاريه الزمان الحاضر أو ليليته حتى يترتب عليه الأثر الخاص من وقوع متعلق التكليف أو موضوعه فى الزمن الذى أخذه الشارع ظرفاً لإمتثاله، ولأجل ذلك يشكل الأمر فى جريـان الاستصـحاب فى جميع الموقتـات كالصـلوات اليوميّه نظراً إلى أن غـايه ما يقتضـيه استصـحاب الليل أو النهار بمفاد كان التـامه هو إثبات بقاء التكليف بالموقتات ووجوب الإتيان بها، وأمّا إثبات وقوعها فى الليل أو فى النهار أو فى رمضان الـذى اُخذ ظرفـاً لامتثـال الأـمر والخروج عن عهـده التكليف فلاـ لأـنّ صـدق كون العمل واقعاً فى الوقت المضـروب له حتّى يصـدق عليه الامتثـال شـرعاً مبنىٌّ على إثبـات نهـاريه هـذا الزمـان الحاضـر وليليته، فـإذا لم يثبت ذلـك فلاـ يترتب عليه الامتثال والخروج عن العهده، وهذا هو الأثر المهمّ فى الموقتات، فإذا لم يترتب عليه ذلك قلّت فائده جريان الاستصحاب فى الموقتات، وهذا الإشكال هو العمده فى الزمانيات فى باب الاستصحاب.

أقول: هنا اشـكالٌ آخر فنقول: عن الشـيخ الأعظم - كما كان الاشـكال الأول منه أيضاً - وهو أنه يعتبر فى امتثال الموقتات إحراز وقوعها فى الزمان الذى اُخذ

ظرفاً لامتثالها، فحینئذٍ علی فرض تسلیم کون استصحاب بقاء اللیل أو النهار یثبت کون الزمان الحاضر من اللیل أو النهار ولکنه لا یثبت کون الفعل واقعاً فی اللیل أو النهار بعنوان الظرفیه إلاّ ـ بالأصل المثبت، لأنّ کون الفعل واقعاً فی هذا الزمان واثبات بقائه یوجب اثبات کون الفعل فیه معدوداً من اللوازم العقلیه فیصیر مثبتاً.

والجواب: إنّه یرد علی الاشکال:

أولاًـ: قلنا علی فرض تسلیم إفاده الاستصحاب کون هذا الجزء من الزمان الحاضر من اللیل أو النهار فلا یبقی مورد للإشکال الثانی، لوضوح أن الفعل قد وقع فی هذا الزمان بالوجدان، إلاّ أنه لا یعلم کونه واقعاً فی اللیل أو النهار، فإذا فرض إمکان إثبات ذلک بالأصل والاستصحاب تمّ المطلوب، لأنه یعدّ حینئذٍ من الاُمور المرکبه التی یثبت أحد جزئیه بالوجدان والآخر بالأصل والاستصحاب، فیکون هذا نظیر ما لو أکرم شخصیاً خارجیاً ولکنه لا یعلم کون هذا الشخص عالماً الذی یجب اکرامه أم لا فإذا کان فی السابق متیقناً بعالمیته، واستصحب، فیصیر قهراً الإکرام واقعاً للعالم، فلا نحتاج إلی إثبات هذا العنوان وأمثاله إلی الأصل المثبت، هذا أوّلاً.

وثانیاً: إذا کانت الأحکام الشرعیه متعلقه للموضوعات علی نحو القضایا الحقیقیه، یعنی متی ما وجد الشیء فی الخارج واُحرز وجوده تعلّق به الحکم، والمراد من الإحراز هو الأعمّ من الواقعی والظاهری، فإذا جری الأصل والاستصحاب ولزم من جریانهما إحرازه، یتعلق به الحکم ویعدّ فعله امتثالاً

ویخرج عن العهده، وهکذا الحال فی المقام حیث أن الحکم المتعلق بالصلاه أو الصوم قد تعلّق علی ما یصدق علیه أنه لیل أو نهار وأحرز بذلک، فکما أنه لو علمنا بعلم وجدانی کون هذا الجزء من الزمان الحاضر من اللیل أو النهار ترتب علیه الأثر الشرعی، فهکذا یکون الحال فیما لو احرزناه بالاستصحاب، لما قد عرفت من أعمیه المحرز من الواقع والظاهر، فلا یکون إثباته بالاستصحاب من الاُصول المثبته، وعلیه فالاشکال مدفوع.

أقول: العمده هو الجواب عن الإشکال الأول الذی ذکره الشیخ الأعظم قدس سره ، وإن خفی علی بعض الاعلام وعدّه الاشکال الآنف الذکر الذی أجبنا عنه، وکیف کان فإنّه یمکن الجواب عن الإشکال الأول بأجوبه:

الجواب الأول: وهو جواب مبنائی لا بنائی، وهو أنه ثبت من خلال البحث السابق فساد توهم تقطیع الزمان والحرکه بقطعات من الأجزاء المتعارضه وآنات متوالیه، لأنّ مثل هذا التوهم موجب لاتکار أصل الزمان والتدرّج والتصرّم، بل ثبت بما ذکرنا أنّ الحرکه والزمان بذاتهما لهما هویّه شخصیه خاصه ونحو وجودٍ خاص مستمر بین الحدین من اللیل أو النهار، بحیث یراهما العرف والعقل شیئاً واحداً بسیطاً ممتداً، وهذا الشیء البسیط یکون متعلقاً للیقین والشک، فتعلق الشک هو عین متعلق الیقین، فإذا استصحبناه وحکمنا بکون هذا الجزء من اللیل أو من النهار، ثبت کونه لیلًا ونهاراً، ویتحقق به الإمتثال والخروج عن العهده، نظیر سائر الأشیاء الثابته کما لا یخفی.

وثانیـاً: وهو جواب بنـائی، وهو أنّه علی فرض کون الأـجزاء فی الزمـان والزمانیـات قطعـات وآنـات متعاقبه متتالیه، فإنّه مع ذلک نقول کمـا إنّ الزمـان بنفسه یکون کـذلک، فـإنّ وصف اللیله والنهاریه أیضاً کـذلک، وعلیه فإذا قام العرف باستصـحاب الزمان علی نحو الاستصـحاب فی الاُـمور التـدریجیه، فـإنّه کمـا یثبت به أصل وجود الزمان، کـذلک یثبت به العنوان الثابت التـدریجی للزمان من اللیله والنهاریه، لأن العرف یری الیقین والشک المتعلق بالزمان کالیقین والشک المتعلق بوصـفه، ولیس انطباق وصف المتعلق بمثـل انطبـاق الکلی علی الفرد، حیث لا یکون الأصل الجاری فی الکلی ثابتاً علی الفرد، بل هنا یری العرف الوحـده بین المعنون والعنوان، وعلیه فإثبـات الزمان فی الجزء یکون عنـد العرف عباره اُخری عن إثبات اللیل والنهار لهـذا الجزء، فلیس هـذا من قبیل الأصل المثبت، کما هو الحال بین الکلی والفرد.

وثالثاً: ویمکن أن نجیب عن الاشکال بامکان جریان الاستصحاب التعلیقی فی المقام، والمراد منه التعلیق فی الموضوع، بأن یقال لو کنتُ صـلّیت فی الزمان السابق کانت صـلاتی واقعه فی النهار أو اللیل قطعاً لأنّه کما کان، أی لو صـلیت کانت صـلاتی واقعه فی اللیل، فإیجادها بالوجـدان فی الخارج إذا انضمّ إلیه الاستصـحاب التعلیقی، یثبت کونه واقعاً فی الزمان المطلوب من النهار أو اللیل.

هـذا، ولکن الإشـکال فیه هو عـدم حجیّه هـذا، والاستصـحاب، لأـن إثبـات حجیه الاستصـحاب التعلیقی خصوصـاً الاستصـحاب التعلیقی فی الموضوع لا

يخلو عن إشكال، كما سيجيء البحث عنه في محلّه.

وبالجمله: ثبت مما ذكرنا اندفاع الاشكالين المنسوبين إلى الشيخ قدس سره .

وأمّا الاستصحاب الحكمي فلم يتعرّضوا له في المقام لأنه لا يكون دخيلاً في البحث لأنّ الشك في المقام شك في الموضوع، ولا يوجب جريان الاستصحاب في الحكم إحراز الموضوع كما هو المقصود، ولعلّه لذلك عدّ الأصحاب البحث عنه خارجاً عن المورد.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل من الاُمور المتصرّمه والمتدرجه من نفس الزمان أو ما ينطبق عليه ذلك مثل الليل والنهار وشهر رمضان، والواجب الذي جُعل الزمان ظرفاً له بالنسبه إلى استصحاب نفس الزمان والوصف العنواني.

***

البحث عن جريان الاستصحاب في غير الزمانيات

المقام الثاني: والبحث فيه عن كيفيه جريان الاستصحاب في الأمور التدريجيه المتصرمه غير الزمان والحركه، بل في مطلق الزمانيات، وهي أيضاً على أقسام:

الأوّل: ما يراه العرف ثابتاً ولكن في الحقيقه متصرمه ومتقضيه، ولكن لا يصل ذهنهم إلى هذا التصرم والتقضي، كشعله السراج التي يراها العرف في أوّل الليل ويخيّل أنه ثابت إلى آخر الليل من غير تصرّم وتغيّر، وهكذا شعاع الشمس الواقع على الجدار حيث يتصوّر العرف أنّه ثابت إلى آخر وجوده مع أنه متغير دائماً.

الثانی: ما یری العرف تصرمه وتغیّره، لکن یکون نحو بقائه ووحدته کبقاء نفس الزمان والحرکه ممّا یکون واحداً عقلاً وعرفاً إلاّ أن وحدته وبقائه بعین تصرّمه وتغیّره کالزمان، وهو کالصوت الممتدّ المستمرّ مثل الرّعد والصوت المهیب الذی یخرج من بعض الاسلحه الناریّه کالمسدس والبندقیه والمدفع وأحزابهما.

الثالث: ما تکون وحدته وبقائه بنحو من الإعتبار حتی عند العرف، وهذا هو الذی اعتبره الشیخ الأعظم فی مطلق الزمان والزمانیات لإمکان إجراء الاستصحاب فیه، ولکن الذی یمکن ادراجه فی هذا القسم هو مثل التکلم والمشی والکتابه والجریان والسیلان وأمثالها لا الزمان ومطلق الزمانیات.

أقول: بعد الوقوف علی هذه الأقسام الثلاثه نقول لا إشکال فی جریان الاستصحاب فی القسم الأوّل، لأن العرف یری واحداً وثابتاً حتی لو التزمنا بعدم جریان الاستصحاب فی الزمان والزمانیات، کما لا إشکال فی جریان الاستصحاب فی القسم الثانی لأن الإشکال فیه یکون کالإشکال فی نفس الزمان والزمانی، وقد عرفت دفع الإشکال عنه.

یبقی الکلام والإشکال فی القسم الثالث، وهو مثل التکلم أو دقات النبض والساعه حیث یری العرف فیها الوحده الإعتباریه فی البقاء، ومثله جریان الماء فی البئر والدم فی الرحم، فیقع الکلام فی أنّه هل یجری فیه الاستصحاب أم لا؟ وإنْ جری کان أی قسم من أقسام الاستصحاب الکلی؟

ولا بأس أوّلاً بذکر الأقسام الذی یتصور عروض الشک فیه، فنقول:

إنّ الشک فی بقاء الزمانی:

تاره: یکون لأجل الشک فی بقاء السبب الذی اقتضی وجود الزمانی بعد إحراز إستعداده للبقاء، کما إذا أحرز وجود الداعی وإنقداحه فی نفس المتکلم للتکلم مقدار ساعه، وشُک فی بقائه لأجل قیام احتمال وجود صارف عنه أوجب قطع کلامه، وکما لو أحرز مقدار إستعداد عروق الأرض أو الرحم للنبع والسیلان للماء والدم، وشک فی بقائهما لإحتمال وجود مانع آخر لذلک.

واُخری: یکون الشک فی بقاء الزمانی لأجل الشک فی مقدار إقتضائه وإستعداد مبدئه لوجود الزمانی، کما إذا شک فی مقدار إنقداح الداعی للتکلم ومقدار إستعداده عروق الأرض وباطن الرحم لجریان الماء وسیلان الدم، بحیث یحتمل وجه إنقطاع التکلم والجریان والسیلان لعدم وجود الإقتضاء لا لوجود صارفٍ ومانع.

وثالثه: یکون الشک فی بقاء الزمانی لأجل إحتمال قیام مبدأ آخر مقام المبدأ الأوّل بعد العلم بإرتفاعه، کما إذا شک فی بقاء التکلم والماء والدم لأجل إحتمال إنقداح داعٍ آخر فی نفس المتکلم یقتضی التکلم بواسطته بعد القطع بإرتفاع الداعی الأول، وکذلک فی الجریان والسیلان حیث یحتمل قیام مبدأ آخر للنبع والسیلان بعد القطع بإرتفاع المبدأ الأوّل.

هذه هی الوجوه الثلاثه التی یتصور فیها تحقق الشک فی الاُمور التدریجیه الزمانیه.

قال المحقق النائینی فی «فوائد الاُصول»: (أما الوجه الأوّل فلا ینبغی

الإشـكال فی جریان الاستصـحاب فیه، فإن ما یتحقّق من الکلام خارجاً عنـد إشـتغال التکلم وان کان ذا أفراد متعاقبه، ولا یتحقق فرد إلّا بعد إنعدام الفرد السابق، ویکون کلّ کلمهٍ بل کلّ حرف فرداً مستقلّاً من الکلام، إلّا أنه عرفاً یعد فرداً واحداً من الکلام، وإن طال مجلس التکلم، وأنّ ما یوجد فی الخارج بمنزله الأجزاء لکلام واحد، فیکون للکلام حافظ وحده عرفیّه؛ فأوّله أوّل جزء الکلام وإنتهائه إلی آخر کلامه فی ذلک المجلس، فتتحدّ القضیه المشکوکه مع القضیه المتیقنه.

وبالجمله: الشک فی بقاء المتکلم وإن کان حقیقهً یرجع إلی الشک فی وجود فردٍ آخر مقارن لإنعـدام الفرد السابق، فیندرج فی الوجه الثانی من القسم الثالث من أقسام الاستصـحاب الکلی الـذی قـد تقـدّم عدم جریانه فیه، إلّا أنه لما کان جمیع ما یوجد من الکلام فی الخارج مع وحـده الـداعی ومجلس التکلم یعدّ عرفاً کلاماً واحداً، فالشک فی بقائه یرجع بتقریب إلی القسم الأوّل أو الثـانی من أقسـام استصـحاب الکلی، وبتقریبٍ آخر إلی الوجه الثالث من القسم الثالث من تلک الأقسام، وهو ما إذا کان الشـک فی بقاء القدر المشترک لأجل إحتمال تبدّل الحادث إلی مرتبه اُخری من مراتبه بعد القطع بإرتفاع المرتبه السابقه، وقد تقدّم أن الأـقوی جریـان الاستصـحاب فیه، فالأـقوی جریـان الاستصـحاب فی الوجه الأول من الوجوه الثلاثه المتصوره فی الشک فی بقاء الزمانیات المتصرّمه.

ویلحق به الوجه الثـانی ما إذا کان الشک فی البقاء لأجل الشک فی مقـدار إسـتعداد بقاء المبـدأ، فإن الشک فی بقاء الزمانی فیه أیضاً یرجع إلی الشک فی بقاء

ما وجد، فإنه لا فرق فی صدق وحده الکلام والماء والدم بین أن یکون المبدأ یقتضی وجودها ساعه من الزمان أو ساعتین، فیجری الاستصحاب فی الساعه الثانیه عند الشک فی إقتضاء المبدأ للوجود فیها، مع قطع النظر عن کونه من الشک فی المقتضی الذی لا نقول بجریان الاستصحاب فیه.

وأما الوجه الثالث: وهو ما إذا کان الشک فی بقاء الزمانی لأجل إحتمال قیام مبدأ آخر یقتضی وجوده مقام المبدأ الأول الذی علم بإرتفاعه، فالأقوی عدم جریان الاستصحاب فیه، لأنه یرجع إلی الوجه الثانی من القسم الثالث من أقسام استصحاب الکلی، فإنّ وحده الکلام عرفاً إنّما یکون بوحده الداعی، فیتعدد الکلام بتعدد الداعی، فیشک فی حدوث فردٍ آخر للکلام مقارن لإرتفاع الأول عند إحتمال قیام داع آخر فی النفس بعد القطع بإرتفاع ما کان متقدماً فی النفس أوّلاً، فلا یجری فیه الاستصحاب، وکذا الحال فی الماء والدم ونحو ذلک من الاُمور التدریجیه، فتأمّل)(۱) انتهی کلامه.

أقول: قد عرفت منا فی أول البحث بأن مورد البحث هو ما یری العرف فیه وحده إعتباریه مثل التکلم والمشی والکتابه وضربات النبض ونحوها، وقد عرفت منا سابقاً بأن الاستصحاب جارٍ عند الشک فی وجود الصارف والمانع الذی سمّوه بالاستصحاب فی الشک فی الرافع، کما یجری فی الشک فی المقتضی۹.

۱- فوائد الاُصول: ج۴ / ۴۳۹.

إذا كان منشأ الشک فی مقدار إستعداده، ففی هذین القسمین یأتی الشک مع اعتبار وملاحظه وحده المبدأ وعدم تبدّله، إلاّ أنّ منشأ الشک کان لأجل إحتمال وجود المانع والرافع، أو لأجل عدم وجود المقتضی، وعلیه فالاستصحاب فیها جارٍ بلا إشکال بحسب المبنی الثابت عندنا.

وأما أنّ استصحابه الجاری فیها من أی قسم من أقسام الکلّی، حیث قد عرفت من المحقّق المزبور إعترافه بأنّه من القسم الثانی من الأقسام الثلاثه من الاستصحاب الکلی، لما تری من تعدد الکلمات والحروف حتی عند العرف، إلاّ أنّ المحقق المذکور أراد إخراجه من هذا القسم وإدخاله فی القسم الأوّل أو الثانی من الأقسام الثلاثه للکلّی، بأن یجعل الوحده الإعتباریه عند العرف بمنزله العنوان الکلی وموضوعاً للاستصحاب: أمّا فی الفرد الواحد فلاجل ملاحظه الوحده فیه بالمسامحه، وأمّا فی القسم الثانی فیما إذا کان بنحو الکلی المردّد بین الفرد الطویل والقصیر، بأن یجعل الداعی فی واحدٍ من الکلام طویلًا وفی الآخر قصیراً ولم یعلم أیّهما المطلوب، أو یجعله من القسم الثالث أقسام من الکلّی من قبیل شدّه المرتبه فی الداعی وضعفه، فیقوم باستصحاب أصل الداعی. وعلیه فما نسب للمحقق الخمینی قدس سره إلی المحقق المزبور تبعاً للشیخ من أنّه عدّه من القسم الأول من القسم الثالث لیس علی ما ینبغی، بل عدّه من القسم الأول لأصل أقسام الکلی، راجع کلامه.

وکیف کان، إنّ کون أصل حقیقه الکلام أمراً متعدداً بتعدد الکلمات والحروف ممّا لا إشکال فیه، کما لا إشکال بین الأعلام بأنّ العرف یلاحظ الوحده

فيها ويعتبرها إعتباراً وحدانياً، إلّا أنّ الإختلاف بين الأعلام وقع فما يوجب الوحده بين الكلمات، وأنّ الموجب له:

هل هو الداعى كما أختاره المحقق النائينى، أو المبهمه كما أختاره المحقق الخمينى قدس سره ، أو العناوين المنطبقه على ذلك الكلام من قراءه القرآن أو الأدعيه أو الوعظ والخطابه وأمثال ذلك، حيث كانت تلك العناوين هى الموجبه للوحده فى الكلام؟

الأقوى عندنا هو الأخير، فإذا كان الأمر كذلك، فإنّ الاستصحاب الجارى فى الشك فى الرافع والمقتضى بملاحظه هذه الوحده يكون من القسم الأوّل من الكلى حيث يجرى فيه الاستصحاب، ويعدّ حجه، فيكون المستصحب هو هذا الكلى من الخطابه أو القراءه وأمثال ذلك حيث يلاحظه العرف فيستصحب عند الشك فى وجود المانع أو تماميه المقتضى.

وأمّا لو كان الشك فى البقاء من جهه الشك فى تغيير العنوان، بأن يشك فى بقاء الكلام لأجل الشك فى قبول العنوان مع القطع بإرتفاع العنوان الأول من القراءه أو الخطابه، ويحتمل قيام مبدأ آخر من العناوين الآخرى مقامه، فالاستصحاب حينئذٍ لا يكون جارياً، لأنه يكون من قبيل القسم الثانى من القسم الثالث من استصحاب الكلى كما أختاره المحقّق الخمينى وهو الحق، واللّه العالم.

أقول: ولا يبعد إجراء هذا المطلب فى الدم الخارج من الرحم إذا علم انقطاع ما هو المبدأ لترشحات دم الحيض، ولكن يحتمل قيام مبدأ آخر لسيلان الدم فاستصحاب جريان الدم فيه يصبح حينئذٍ مشكلاً، لأنه يكون فرد آخر، لأن

تغيير المبـدأ يوجب تغيير الحكم، إلّا أن يكون المقصود أصل وجود الدم وخروجه، فهو حينئذٍ يعدّ خارجاً عن مورد الفرض من تغيير الفرد وتبدّله، كما لا يخفى.

كمـا يكون من هـذا القبيـل - أى الخارج عن الفرض - نبع الماء من الماده وإحتمال قيام مبـدأ آخر للنبع والجريان مقامه، أو فى مثـل عمود الخيمه حيث يحتمـل قيـام عمود آخر مقـام الأـوّل، حيث يستصـحب بقاء هيئه الخيمه فهـذين الموردين خارجان عن موارد البحث، لأـن الفرض فى أمثـال ذلک هو عنوان الجريان والنبع ولا يلاحظ فيه خصوصـيه الماده، كما أنّ الأمر كـذلک فى عمـود الخيمـه، حيـث أن الملاـک فى المستصـحب فى مثـل ذلـک هـو الهيئـه الكـذائيه من دون مـدخليه للعمـود فيهـا، فيكـون استصحابهما من قبيل استصحاب الشخصى أو الكلى القسم الأول من الأقسام الثلاثه فى الكلى، فتأمل جيّداً.

هـذا تمام الكلام فى المقام الثانى وهو جريان الاستصـحاب فى الزمانيات المتصـرّمه، كما كان البحث فى المقام الأول فى الزمان والحركه من الاُمور غير القاره والموجودات المتصـرمه، وقد عرفت مختارنا فى جريان الاستصحاب فى كلا المقامين، كما ذكرنا أنّهما من أى قسم من أقسام الاستصحاب، كما بيّنا ما يكون الاستصحاب فيه جارياً وحجه وما لا يكون كذلک.

کیفیّه جریان الاستصحاب فی الاحکام المقیده بالزمان

المقام الثالث: ویقع البحث فیه عن کیفیّه جریان الاستصحاب فیما إذا کان الحکم مؤقتاً، بمعنی کون الزمان مرکباً للحکم، بحیث یکون الزمان مذکوراً فی الدلیل لبیان الحکم، مثل ما لو قال المولی: (یجب الجلوس یوم الجمعه إلی الزوال) ثم شک فی وجوبه لما بعد الزوال، فیأتی البحث عن أنّه هل یجری بعد الزوال استصحاب الوجوب أم لا، فلا بأس هنا أن نتعرّض أولاً لکلام الشیخ الأنصاری قدس سره حیث ینقل هنا کلاماً من الفاضل النراقی ثم یرده، ویختار بنفسه فی المسأله تفصیلاً فی جریان الاستصحاب.

وأما کلام الفاضل النراقی قدس سره : علی حسب ما نقله الشیخ والمحقّق النائینی فی فوائده - من القول بتعارض استصحاب الوجود مع استصحاب العدم الأزلی فی الأحکام - هو (لو علم بوجوب الجلوس فی یوم الجمعه إلی الزوال، وشک فی وجوبه بعد الزوال، فاستصحاب بقاء الوجوب الثابت قبل الزوال یعارض استصحاب بقاء عدم الوجوب الأزلی للجلوس بعد الزوال، فإن المتیقن من بعد إنتقاض العدم الأزلی هو وجوب الجلوس فی یوم الجمعه إلی الزوال، فکما یصحّ استصحاب بقاء الوجوب إلی ما بعد الزوال، کذلک یصح استصحاب بقاء عدم الوجوب الأزلی إلی ما بعد الزوال، ولیس الحکم ببقاء أحد المستصحبین أولی من الحکم ببقاء الآخر.

ثم أورد على نفسه بما حاصله: إنّ الشک فی بقاء العدم الأزلی بعد الزوال لیس متصلاً بالیقین، لفصل الیقین بالوجوب الثابت قبل الزوال بین الیقین بالعدم الأزلی وبین الشک فی بقائه بعد الزوال، وهذا بخلاف الشک فی بقاء الوجوب بعد الزوال فإنه متصلٌ بیقینه.

وأجاب عن ذلک: بأنه یمکن فرض حصول الشک فی یوم الخمیس ببقاء عدم الوجوب بعد زوال یوم الجمعه، فیتصل زمان الشک بزمان الیقین، فإنه فی یوم الخمیس یعلم بعدم وجوب الجلوس، وشک فی جوبه بعد الزوال من یوم الجمعه، فیجتمع زمان الیقین والشک فی یوم الخمیس ویتصل أحدهما بالآخر.

ثم ذکر رحمه الله أمثله آخری لتعارض الاستصحابین:

منها: ما إذا حصل الشک فی بقاء وجوب الصوم والإمساک فی أثناء النهار، کما إذا عرض للمکلف مرض أوجب الشک فی وجوب الإمساک علیه، فیتعارض استصحاب بقاء وجوب الصوم الثابت قبل عروض المرض مع استصحاب بقاء عدم وجوب العدم الأزلی فی الزمان الذی یشکّ فی وجوب الصوم فیه.

ومنها: ما إذا شک فی بقاء الطهاره بعد خروج المذی، أو بقاء النجاسه بعد الغسل بالماء مرّه واحده، فیعارض استصحاب بقاء الطهاره الحَدَثیه والخبثیّه مع استصحاب عدم جعل الوضوء المثبت للمذی موجباً للطهاره، وتشریع النجاسه عقیب الغسل مرّه واحده.

ففی جمع هذه الأمثله یقع التعارض بین استصحاب الوجود واستصحاب

العدم الأزلی.

نعم، فی خصوص مثال الوضوء والمذی یکون استصحاب عدم جعل الشارع المذی رافعاً للطهاره وحاکماً علی استصحاب عدم جعل الوضوء المعقّب بالمذی موجباً للطهاره).

هذا مجموع ما حکاه الشیخ قدس سره عن الفاضل النراقی(۱).

وقد نقل المحقق النائینی ردّ الشیخ قدس سره لکلامه بقوله:

أوّلاً: أن الزمان قد یؤخذ قیداً لموضوع الحکم أو ظرفاً لأحدهما فی المثال المذکور، وهو وجوب الجلوس إلی الزوال یوم الجمعه، فعلی الأول یوجب التقیید تعدد الموضوع وتفرّده بالحکم المتقیّد بزمان خاص علی نحو یکون هو فرد وغیره فرد آخر، فحینئذٍ لا یمکن إجراء استصحاب الوجود، لأنه بإجرائه یوجب نقل الحکم عن موضوع إلی موضوع آخر، وهو لا یجوز، وعلیه فمع عدم جریان هذا الاستصحاب فیه، جری فیه استصحاب العدم الأزلی من عدم وجوب الجلوس لما بعد الزوال.

ودعوی: أنّ عدم الوجوب الأزلی قبل یوم الجمعه قد انتقض بیقین وجوب الجلوس إلی الزوال، فکیف یجری استصحاب ذلک العدم.

مدفوعه: بأنّ الإنتفاض حصل بحکمٍ فی زمانٍ مقید بزمان خاص، وهو إلی۲.

۱- فوائد الاُصول: ج۴ / ۴۴۲.

الزوال، وهو لا يوجب إنتقاضه المطلق، فيستصحب عـدم المطلق فيما بعد الزوال، من جهه بناء الشارع وحكمه على إبقاء ما كان من المتيقن على حسب ما استفيد من الأدله الوارده فى الاستصحاب.

وأمّا إن اُخذ الزمان ظرفاً للحكم، فاستصحاب العدم لا يجرى لإنتفاضه وتبدله إلى الوجود المطلق الغير المقيد بزمان خاص، والشىء المنتقض لا يمكن استصحابه بل لابد حينئذٍ من استصحاب الوجود، فلا يكون لنا مورد يقع فيه تعارض بين الاستصحابين، أمّا فى المقيّد فإن الجارى هو استصحاب العدم دون الوجود، وأمّا فى الظرف فإنّه يجرى استصحاب الوجود دون العدم، فلا تعارض بينهما أصلاً.

مناقشه المحقق الخمينى لكلام الشيخ

وقد أورد المحقق الخمينى رحمه الله على الجواب الأول الصادر من الشيخ بايرادات:

الايراد الأول: وهو الذى ذكره بقوله:

(والإنصاف عدم ورود هذا الإشكال عليه، لأن فرض قيديه الزمان للجلوس أو الحكم ليس فى كلامه، ولا يكون دخيلاً فى مدّعاه، لأن دعواه تعارض استصحاب الوجود بالعدم دائماً، لا جريان استصحاب الوجود دائماً حتى يرد عليه أنه قد لا يجرى استصحاب الوجود ذلك فيما إذا أخذ الزمان قيداً. وهذا نظير ادعاء أن استصحاب المسببى محكومٌ لإستصحاب السببى دائماً، فإنّ

المدّعی لیس جریان الاستصحابین دائماً، بل المدعی أنه علی فرض الجریان یکون أحدهما محکوماً.

وبالجمله: منظوره عـدم جواز التمسک بالاستصـحاب لإثبات الأحکام، لأنه علی فرض جریانه معارض باستصـحاب العدم الأزلی الثابت لعنوانٍ مقیّد بالزمان المتأخر عن ظرف الحکم، ففرض عدم جریان استصحاب الوجودی غیر مناف لدعواه.

وأمّـا علی فرض ظرفیه الزمـان، فجریـان استصـحاب العـدم الأـزلی للعنوان المتقیـد ممّـا لاـ مـانع منه، لأـن الموضوع المتقیـد غیر الموضوع الغیر المتقیـد، فلا یکون ثبوت الوجوب للجلوس نقضاً لعدم وجوب الجلوس المتقید بما بعد الزوال، لامکان أن یکون نفس الجلوس واجباً والجلوس المتقید غیر واجب.

وبالجمله: عنوان الجلوس بنحو الإطلاق غیر الجلوس المتقیـد بالزمان، فلا یکون الحکم المتعلق نقضاً للمقیـد بما أنه مقید) انتهی محل الحاجه(۱).

أقول: لا یخفی للمتأمل إشکال کلامه، لوضوح أن الشیخ لم یقصـد بیان أنّ الاستصـحاب قد لا یجری حتی یکون جواباً لکلام الفاضل الـذی یدّعی جریانه دائماً، لیرد علیه ما أورد، بل مراد الشـیخ دعوی عدم وقوع التعارض بین الاستصـحابین أصـلًا، لعدم وجود مورد یکون الزمـان فیه مأخوذاً فی الحکم أو الموضوع وجری فیه استصـحاب الوجودی والعـدمی الأزلی، لأن کیفیه أخذ الزمان۸.

۱- الرسائل: ۱۵۸.

لاـ يخلو عن أحـد الوجهين: إمّـا على نحو القيـديه فالعـدمى يكون جاريـاً دون الوجودى وأمّـا على نحو الطرفيه فالجارى عكس ذلك، فليس هنا استصحابان ليتعارضا.

وقيـاس المقـام بحكومه أصل السـببى على المسـببى يكون مع الفارق، لأن الأصل فى السـبب قـد يكون وقـد لا يكون، فيصـدق ويصحّ أن ينوّه بأنه إن كان فهو محكوم، بخلاف المقام حيث لا يكون الاستصحاب إلاّ فى أحدهما، ولا مجال للجمع بينهما أبداً حتى يُدّعى تعارضهما، هذا بالنظر إلى كلامه الأوّل.

وأمّـا قـوله: (على فرض ظرفيـه الزمـان... إلى آخره) حيـث أنّ حاصـله هـو امكـان الجمـع بيـن القـول بوجـوب الجلـوس المطلق باستصحابه، وعدم وجوب جلوس المتقيد بقيد عدم الزوال، فهذا يكون جواباً للفاضل أيضاً، بأنه كيف يصحّ وجود الاستصحابين هنا بلا تعارض بينهما لعـدم وجود التنافى أصـلاً، وهـذا لا يمكن عـدّه رداً واشـكالاً على الشـيخ، لأن الـدليل المتكفل للحكمين الكـذائيين من الإطلاق والتقييد إن كان متعدداً صحّ على نحو يفهم الإطلاق من احد الدليلين والمتقيد من الدليل الآخر، وأما إذا كان الـدليل واحـداً فإنّه لا طريق إلاّ إثبات أحـدهما، لأن الزمان المأخوذ فيه لابـد أن يسـتظهر إمّا بصوره القيـديه أو الظرفيه، فلا يمكن الجمع بينهما.

اللّهم إلاّ أن يريد من كلامه أنّه لم نعهد كون الدليل واحداً، فحينئذٍ يكون إشكالاً على كلام الشيخ قدس سره كما لا يخفى.

الايراد الآخر: قاله الشيخ رحمه الله من تسليم بناء الشارع بأنّ المتيقن فى زمان

لابـد مـن إبقـائه، وجعـل هـذا الحكم دافعـاً لاستصـحاب العـدم الأزلى (غريبٌ لأنّ هـذا بيـان الاستصـحاب الوجـود المعـارض باستصحاب العدم الأزلی، فالتسليم لجريان استصحاب الوجودی لا يوجب الحكم بتقدمه علی استصحاب العدم الأزلی، ألّلهم إلّا أن يكون مراده حكومه الاستصـحاب الوجودی علی العـدمی لكنه خلاف ظاهر كلامه، لأن الحكومه إنّما هی بعـد فرض جريان المحكوم فی نفسه، وهو يدّعی عدم إتصال زمان الشك باليقين فی استصحاب العدم الأزلی.

هـذا، مع أنه علی فرض إنتفـاض العـدم لاـ يجری الاستصـحاب ولو مع عـدم تسـليم حكم الشارع بأن المتيقن فی زمان لابـدّ من إبقائه. وعليه، فكلامه لا يخلو من خلل بل تناقض) انتهی كلام المحقق الخمينی قدس سره .

أقول: ظنّی أنه قدس سره قد اشـتبه عليه الأمر، لأن الشـيخ قدس سـره لم يقصد من قوله: (إنّ المفروض تسـليم حكم الشارع بأنّ المتيقن لابـدّ من إبقـائه) إلاّـ بيان أصل دليل الاستصـحاب، وبيان تماميه أركانه فی ناحيه استصـحاب الوجود فی صوره الظرفيه، وأنه يجری فی الظرفيه دون العـدمی، لإختلاـل أركـانه من عـدم إتصـال زمـان الشـك باليقين، لا أن كلاهما يجريان والوجودی حـاكم علی العـدمی كمـا ادّعاه، بل دعواه أنه مع انتفاض العـدم الأزلی بالوجود المطلق لا مجال لجريان الاستصـحاب من ناحيه وجود الاستصحاب الوجودی لمفروضيه تسليم حكم الشارع بالإبقاء للمتيقن، وعليه فبين كلمات الشيخ كمال الملائمه والمناسبه، وليس فيه خلـل ولاـ تنـاقض، وهو أجـلّ شأنـاً من ينسب إليه التناقض. غفر اللّه لنا ولهم جميعاً بحقّ محمـدٍ وآله، وجزاهم اللّه عنا خير الجزاء، لعظم حقّهم علينا.

مناقشه المحقق النائینی

نـاقش المحقق النائینی رحمه الله ما ردّ به الشیخ علی الفاضل النراقی قـدس سره ، وقال ما خلاصه: (إنا ننکر جریان استصحاب العدم الأزلی ولو أخذ الزمان قیداً للموضوع أو الحکم، لأن مقتضی العدم الأزلی هو العدم المطلق الذی کان قبل حدوث الحادث، حدوثه لو تحقّق عدم لیس هو العدم الأزلی، ففی المثال حیث أوجب الشارع الجلوس إلی الزوال فی یوم الجمعه، وبما أنه قد حدث یکون قد انتقض العدم الوجوب المطلق الأزلی قطعاً، فإن کان عدم وجوب الجلوس المقیّد بعدم الزوال موجوداً کان عدماً، آخر غیر العدم الأزلی المطلق، ومن أراد استصحابه لابد أن یستصحب هذا العدم المقید لا المطلق، واستصحاب عدم المقید لا ـ یمکن إلاّ ـ أن یفرض له وجودان بعد الزوال، ولم یثبت فیه الوجوب للجلوس قطعاً، ثم إذا شک فی الآن الثانی یستصحب هذا الآن الأول لعدم الوجوب، مع أنّ المفروض کون آن الأول بعد الزوال مشکوکاً من حیث وجوب الجلوس، فکیف یمکن الاستصحاب، وعلیه فلیس لنا فی مثل المقام الاستصحاب الوجودی فقط دون العدمی.

نعم، یصحّ ملاحظه عدم جعل الوجوب للموضوع المقید ببعد الزوال، لأن الجعل واللاجعل أزلیان، فإذا جعل الزمان قیداً، فیکون جعل کلٍ من الجلوس قبل الزوال وبعده بجعلٍ مستقل، فیصحّ عند الشک لما بعد الزوال الرجوع إلی استصحاب عدم الجعل، لکن هذا الاستصحاب لا أثر له، لأنه إن اُرید فیه الأثر لا

یکون إلّا فی المجعول، وإثبات عدم المجعول بواسطه عدم الجعل مثبتٌ.

مضافاً إلی أنّ استصحاب البرائه الأصلیه المعبّر عنه باستصحاب حال العقل لا- یجری مطلقاً، لأن العدم الأصلی عباره عن اللا-حکمیه واللا-حرجیه، وهذا المعنی بعد وجود المکلف وإجتماع الشرائط فیه قد إنتقض قطعاً، ولو إلی الإباحه، وهذا لأن اللا-حرجیه فی الإباحه بعد وجود التکلیف غیر اللا-حرجیه قبل وجود الملکف، إذ الأول مستندٌ إلی الشارع دون الثانی حیث لا یستند إلیه.

فتحصل مما ذکرنا أن کلام الشیخ من الرجوع إلی الأصل العدم الأزلی ان أخذ الزمان قیداً غیر تام، بل لابدّ من الرجوع حینئذٍ إمّا إلی البرائه أو إلی الإشتغال.

نعم، کلامه صحیح لو أُخذ الزمان ظرفاً لإجراء استصحاب الوجود، وهو وجوب الجلوس لما بعدم الزوال.

ومما ذکرنا یظهر عدم تمامیه الکلام الفاضل من وقوع التعارض بین الاستصحابین، لما قد عرفت أنه لیس فی المقام علی تقدیرٍ إلّا استصحاب الوجوب، وعلی تقدیرٍ وهو القیدیه إلّا البرائه أو الإشتغال، لا استصحاب العدم الأزلی حتی یتحقق فیه التعارض) انتهی کلامه(۱).

أقول: لا یخفی ما فی کلامه من الإشکال، لأنه:

أولاً: إنّ أزلیه عدم کل شیء یکون بحسب ذلک الشیء، فعدم وجوب۵.

۱- فوائد الأُصول: ج۴ / ۴۴۵.

الجلوس المطلق يكون عـدم المطلق، وعـدم وجوب المقيّد بعـد الزوال يكون بعدم المقيد بذلک، إذ الإطلاق والتقييد كما يأتى فى ناحيه الوجود کـذلک يأتى فى ناحيه العـدم، فعـدم وجوب التقييـد وإن كان غير عدم وجوب المطلق، إلاّ أنه ليس بمعنى أنه إذا تحقّق وجوب الجلوس المطلق قـد انعـدم عـدم المتقيـد، بل هو نقضٌ لعدم المطلق، فنقض عدم المتقيد يكون بوجود وجوب الجلوس المقيـد بعـدم الزوال، فمـا دام لم يتحقق أصـل الوجوب لا ـ المطلق ولا المقيـد، يكون كلا العـدمين من المطلق والمتقيد أزليـان، فـإذا تحقّـق أحـدهما فينتقض العـدم المرتبـط به، وإذا شـک فى التحقق وعـدمه يوجب ذلـک الشـک فى إنتقـاصه، أى إنتقاص ذلک العدم من المطلق والمقيد.

وفى المقام إن أخـذ الزمان ظرفاً، كان عـدم المطلق قـد تبـدل إلى الوجود وصار وجوب الجلوس المطلق واجباً، وعند الشک فيه لخروج الزوال نستصـحب وجوده وهو وجوبه لانتقـاض العـدم المطلق بوجود الوجوب المطلق، فيجرى الاستصـحاب. كمـا أنه لو أُخـذ الزمان قيـداً، فإنّه بعـد خروج الزوال يشک فى أنه هل انقضـى العـدم المقيّد أم لا؟ فيستصـحب ذلک العدم الأزلى المقيد، يعنى قبل الزوال كان الانتقاض ثابتاً، أى لم يكن عـدم وجوب المقيـد بعـد الزوال منقوضاً، فإذا تحقّق الزوال وما بعده يشک فى أنه هل تبدّل العدم بالوجود أم لا، فيستصحب ذلک العدم المقيد الذى كان متحققاً قبله، وكان أزليّاً.

وكيف كان، فكما أن استصـحاب وجوب المطلق يكون نقضاً لعدم المطلق، كذلک يكون استصحاب عدم المقيّد نقضاً لوجوب المقيد، فالاستصحاب كما

یجری فی الوجود، کـذلک یجری فی العـدم الأزلی أیضـاً، فیصحّ کلام الشـیخ قـدس سـره مـن عـدم وجـود التعـارض بین الاستصحابین لعدم إجتماعها فی مورد واحد.

وثانیاً: ان مـا قبله من استصحـاب عـدم الجعـل إنّما کان بالنسبه إلی المتقیـد، لکن ذهب إلی أنه لا أثر له وأنّ الأثر مترتبٌ علی المجعول، ولا یخفی أنه إن اُرید إثبات المجعول وعدمه عن طریق أصاله عدم الجعل یکون مثبتاً لأنّه یعدّ من لوازمه العقلیه.

قلنـا: إنّه غیر تـام، لأن التفاوت بین الجعل والمجعول وعـدمه بعـدمه یکون کتفاوت الإیجاب والوجوب والإیجاد والوجود تفاوتاً إعتباریاً لا حقیقیاً، فإجراء الاستصـحاب فی أحـدهما وإثبات الآخر لا یعدّ من الاُصول المثبته المتعارفه، وعلیه فلا مانع من جریان هذا الاستصـحاب، ولکن قد عرفت اسـتغنائنا عن هذا الأصل لجریان استصحاب عدم المتقید ببعد الزوال بعدم الأزلی، وهو یُغنینا عن إجراء أصل عدم الجعل، کما لا یخفی.

وثالثاً: إنّ ما ادّعاه من عدم إجراء أصاله البرائه المعبّر عنه باستصـحاب حال العقل من اللاحکمیه واللاحرجیه للقطع بإنتقاضه إلی الحکم والوجود بعـد وجود المکلف، غیر وجیهٍ لأنّ تبـدّله إلی الوجود والحکم غیر منافٍ لعدم تحقّق الحکم لخصوص الموارد، إذ لم یرد من ذلـک الاستصـحاب نفی أصـل الحکم والأحکام حتی یقال إنّه قـد انتقض قطعاً، بل المراد هو نفی الحکم والجعل لخصوص الحکم فی ذلک الموضع.

هذا، مع أنه يمكن إجراء أصاله عدم الحكميه الذى كان ثابتاً قبل بلوغ هذا الشخص لا عدم الحكم والجعل من أوّل الأمر.

وأمّا مسأله أنّ اللاّحرجيه الموجوده فى الإباحه غير اللاّحرجيه الأصليه هو فرع معلوليه كون كلّ واقعه من الوقائع وفعلٍ من الأفعال الثابته للمكلفين له حكمٌ من الأحكام الخمسه، ولو على نحو حكم الإباحه، فحينئذٍ يصحّ أن يدعى أن اللاّحرجيه فى الإباحه هو غير اللاّحرجيه المطلقه، لكن أنكره بعض المحققين - كالمحقق الخمينى قدس سره تبعاً للآخرين - ولكن المسأله لا تخلو عن تأمل، إذ دعوى خلو بعض الأفعال والوقائع عن الحكم ولو على نحو العنوان الحكمى لا يخلو عن تحكّم، والعلم عند أهله، فتأمّل.

مناقشه المحقق الحائرى

أجاب الشيخ الحائرى رحمه الله - على حسب نقل تلميذه المحقق الخمينى قدس سره - عن هذا التعارض المُدّعى عن الفاضل النراقى بقوله: (إنّ أصاله عدم الأزلى فى ناحيه المتقيد محكومٌ بأصل وجوب الجلوس الذى يستفاد من استصحاب الوجوب، لأن الشك فى وجوب الجلوس لما بعد الزوال كان منشأه الشك فى بقاء وجوب الجلوس الذى كان قبل الزوال، فإذا استصحب وحكم بوجوبه فيرفع الشك عنه. وأمّا أصاله عدم الوجوب للموضوع المقيّد مضاده لحكم الأصل الوجودى ورافعيته له للتضاد الواقع بينهما لا لرافعيته لشكه).

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أوّلاً: إنّ كلامه يصحّ على فرض عدم تسليم كلام الشيخ الذى فرّق بين القيديه والظرفيه، لأنه بعد تسليم ذلك ليس لنا أصلان فى موضوعٍ حتى يكون أحدهما حاكماً على الآخر، لأن على كل تقدير وفرض يجرى أصل دون الآخر، مع أنّ ظاهر ذيل كلامه ملاحظه القيديّه.

وثانياً: لو سلّمنا جريان كليهما، فإنّ الشك فى وجوب الجلوس لما بعد الزوال ليس منشأه وجوب الجلوس قبل الزوال، بل منشأه أنّه لا ـ يدرى كيفيّه أصل الجعل، أى أنّ وجوب الجلوس هل مجعولٌ بنحو المطلق حتّى يشمل لما بعد الزوال، أم أنه مجعول لخصوص المقيد بالزوال فلا يجرى، فمنشأ الشك عدم معلوميه كيفيه الجعل لا وجوب الجلوس قبله.

وإن أُريد من الشك فى وجوب الجلوس لما بعد الزوال، الشك فى أصل جعل الوجوب لما بعد الزوال وأنّه مجعول بنحو الاستقلال أم لا؟ فلا يكون استصحاب البقاء رافعاً لشكه قطعاً، كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّه لو سلّمنا كون منشأ الشك فى وجوب الجلوس فى المقيد هو وجوب الجلوس قبله وبقائه، ولكن مع ذلك نقول: إنّ إجراء استصحاب بقاء الوجوب لا يُثبت إلاّ أصل وجوب الجلوس، لا وجوبه المقيد ببعد الزوال، إذ إثبات وجوب المقيد بواسطه استصحاب أصل بقاء الوجوب يكون أصلاً مثبتاً كما لا يخفى.

مناقشه المحقق الخمینی رحمه الله

أجاب المحقق الخمینی رحمه الله عن المعارضه المدّعاه عن الفاضل النراقی قدس سره واعترف فی آخر کلامه بأنه مستوحاه من کلام اُستاذه العلّامه الحائری فی کتابه المسمّی ب-«درر الاصول» مع توضیح منه، قال قدس سره :

والتحقیق فی الجواب أن یقال: إنّه یلزم من فرض المعارضه بین الاستصحابین عدم المعارضه، لأن فرض المعارضه إنما یصحّ فی موردٍ إذا کان موضوع الأصلین والحکمین واحداً، حتی یقتضی إجراء أحد الأصلین حکماً منافیاً للآخر. نعم قد تکون المعارضه بالعَرَض کما فی أطراف العلم الإجمالی، لکن المقصود هنا المعارضه بالذات، فلابدّ فیه من وحده الموضوع، بل سائر الوحدات التی تتوقف علیها المعارضه، - فحینئذٍ نقول: إمّا أن یُفرض موضوع الاستصحابین واحداً أم لا؟

فعلی الأوّل: تاره یفرض ذلک الموضوع الواحد هو الجلوس، فیوجب من إجراء ذلک فیه سقوط أحد الأصلین وهو العدمی لأنّ عدم وجوب الجلوس انتقض بوجوبه الثابت له قبل الزوال، فلا یکون بین الشک والیقین إتصال.

أو یفرض ذلک الموضوع الواحد هو الجلوس المتقید ببعد الزوال، فلا یجری فیه استصحابه الوجودی، لعدم الیقین بوجوب الجلوس المتقید بما بعد الزوال.

وعلی الثانی: وهو تعدد الموضوع بأن یکون مفاد أحد الأصلین ثبوت

الوجوب بنفس الجلوس، ومفاد الآخر عدم وجوبه المتقيد ببعد الزوال، فلا منافاه بينهما لإمكان القطع بوجوب الجلوس المطلق، فيكون واجباً بعد الزوال بما أنّه جلوس، بأن يكون الجلوس تمام الموضوع للوجوب، والجلوس المتقيد بما بعد الزوال غير واجب، بحيث يكون الجلوس بعض الموضوع وبعضه الآخر تقييده بكونه بعد الزوال. كما يصحّ أن يقال إنّ الإنسان بما أنه إنسانٌ ناطق لا ـ بما أنّه ماشٍ ومستقيم التامه، فيصحّ أن يقال فی المقام إنّ الجلوس بما أنّه جلوس بعد الزوال واجبٌ لا بما أنه متقيدٌ بما بعد الزوال، بل هو غير واجب، ولا منافاه بينهما) انتهی حاصل کلامه(۱).

أقول: إنّ الدقه فی جوابه - الذی هو فی الحقیقه جواب اُستاذه - لیس إلاّ مرجعه بالدقه إلی جواب الشیخ الأعظم قدس سره مع تفاوت بینهما من جهه جریان الإشکال فی ذلک کما سنشیر إلیه دون کلام الشیخ قدس سره .

أمّا وجه دعوی الاُولی: فلأنّ فرض وحده الموضوع فی الأصلین وتعدّده لیس إلاّ ـ بملاحظه کیفیه أخذ الزمان فی الحکم أو الموضوع، حیث یتعدد إن أخذ قیداً ویتّحد إن أخذ ظرفاً، کما هو واضح.

وأما وجه دعوی الثانیه: فلأنّه إن أخذ الموضوع متعدداً، فالشک فی وجوب الجلوس المتقید ببعد الزوال إن فرض بإحتمال جعلٍ مستقلّ فی وجوبه، أوجب۳.

۱- الرسائل: ۱۶۳.

ذلک الخروج عن فرض المسأله، لوضوح أن المفروض أنّه لیس لنا دلیل إلّا دلیل واحد وهو الأمر بوجوب الجلوس یوم الجمعه إلی الزوال، ولا یُدری کیف اُخذ الزمان فی الحکم؟ فاحتمال وجوب الجلوس لما بعد الزوال إذ کان بواسطه هذا الدلیل، أصبح عدم وجوب الجلوس المتقید ببعد الزوال أمراً خارجاً عن الفرض، ومع فرض وحده الدلیل لیس الشک فی وجوب الجلوس لما بعد الزوال إلّا مردّداً بین الفرضین: إمّا الظرفیه فیصبح الجلوس واجباً بعد الزوال، أو القیدیه فلا یکون واجباً لتعدد الموضوع، وعدم دلیل للوجوب لما بعده لا من الخارج علی الفرض ولا بمقتضی الدلیل الموجود، لأنه یستلزم اسراء حکم من موضوع إلی موضوع آخر وهو فی موانع جریان الاستصحاب.

وبالجمله: ظهر مما ذکرنا أن الأحسن ملاحظه وحده الموضوع وتعدده بالنظر إلی دلیل واحد وجعل فارد، غایته کیفیه أخذ الزمان غیر معلوم، فعلی فرض الظرفیه یکون الموضوع واحداً، فالاستصحاب الوجودی ثابت دون العدمی. وعلی فرض القیدیه یکون الموضوع متعدداً، فاستصحاب العدمی ثابت دون الوجودی، وهذا هو کلام الشیخ قدس سره ، وهو فی غایه المتانه.

کما أنّ عدم إمکان الجمع بین الاستصحابین، لیس لأجل عدم إمکان شمولیته وعمومیه دلیل الاستصحاب لهما، لأنه لا یمکن الجمع بین اللحاظین المتنافیین وهما کون الزمان مأخوذاً بالظرفیه تارهً والقیدیه اُخری، لکمال التنافی بینهما، - کما صدر هذا الإشکال والجواب عن المحقق الخراسانی قدس سره - وذلک لأنه:

أولاً: أن الفاضل النراقی قدس سره لم يبيّن جهه أخذ الزمان بالوجهين حتى يرد عليه بما قيل.

وثانياً: إن أُريد أنه يستلزم ذلک ولم يقله، قلنا معنى الإطلاق فی دليل الاستصحاب هو أن كلّ موردٍ يجمع عنوان اليقين السابق والشک اللاحق لابد أن لا يُنقض من دون ملاحظه الخصوصيات والحيثيّات والحالات من الظرفيه والقيديّه وسائر القيود الموجوده فی المصاديق، لأنّ دليل الاستصحاب يشمل كلاًّ منهما ويحكم بحرمه النقض ان تمّ فيه شرائطه وأركانه.

نعم، يصحّ أن يقال بأن شرائطه تامه فی أحدهما وذلک فی فرض الظرفيه فی الاستصحاب الوجودی بخلاف العدمی، كما هو ثابت فی عكسه أی فی فرض القيديه يكون الأمر عكس ذلک أی تكون شرائطه تامه فی العدمی دون الوجودی لتعدد موضوعه كما عرفت.

هذا تمام الكلام فی المثال الأوّل من كلام الفاضل النراقی رحمه الله وقد عرفت عدم تماميه كلامه.

كما أنّه على فرض ظرفيه الزمان يصحّ بيان وجود تعدد المطلوب، بأن يكون أصل الجلوس مطلوباً، وكونه قبل الزوال مطلوباً آخر، فيجوز مع هذا الاحتمال إجراء الاستصحاب، هذا بخلاف ما لو أُخذ الزمان قيداً الموجب لتعدد الموضوع، وحينئذٍ التمسک بالاستصحاب الوجودی بواسطه احتمال تعدد المطلوب، ودعوى قيام الوحده العرفيه فی الموضوع مسامحةً - كما عن المحقق الخراسانی قدس سره - لا يخلو عن تأمّل.

البحث عن المثال الثانی من موارد تعارض الاستصحاب

ثم نتعرّض لسائر الأمثله تبعاً للشیخ الأعظم قدس سره ، ممّا فرضه الفاضل النراقی من تعارض استصحاب وجوب الإمساك وبقائه فی الصوم لمن عرض علیه المرض، مع استصحاب عدم جعل الشارع وجوب إمساكه حتّی مع عروض المرض الموجب إلی آخره ما قرّره فی توضیحه من تعارض الاستصحابین وتساقطهما، والرجوع إلی أصل حاكمٍ، وعلی استصحاب العدم، وهو استصحاب عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعیه رافعا، فأجاب عنه الشیخ بالنسبه إلی غیر الصوم صراحهً، كما سنعرضه، بخلاف المحقّق النائینی حیث انه أجاب عنه: (إن إجراء استصحاب الوجودی وهو بقاء وجوب الإمساك حتّی بعد عروض المرض إنّما یجری لو كان المرض من الحالات الطارئه للمكلف لا ـ من القیود المأخوذه فی الموضوع وإلاّ ـ لأصبح الموضوع متعدداً كالحاضر والمسافر فی التمام والقصر، حیث لا یجری فیه الاستصحاب، لكونه من إجراء حكمٍ من موضوع إلی موضوع آخر. ودعوی كون المرض من الحالات لا من القیود واضحه الفساد).

أقول: لا ـ یخفی ما فی كلامه، لأن مقتضی دعواه عدم جریان استصحاب الوجوب، بل جریان استصحاب العدمی، مع أنّه مخدوش:

أوّلاً: بعدم وضوح كون المرض من القیود عرفاً، بل هو من الحالات

العارضه للإنسان، كما أنه فى الدليل أيضاً كذلك حيث قد أوجب العدم على الجميع، إلاّ أنه قد أخرج ما لو كان مريضاً كما وردت الاشاره إليه فى قوله تعالى: «فَمَن كَانَ مِنكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» الآيه، وليس مثل قوله عليه السلام : «الحاضر يتم والمسافر يقصّر) حتى يكون من قبيل تعدد الموضوع.

والتحقيق فى الجواب أن يقال: إن الجارى هنا استصحاب الوجوب لا العدم الأزلى، لأن عروض المرض يكون من قبيل الشك فى الرافع أو رافعيه الموجود، فالأصل هنا هو عدم الرافع الأعم الشامل للرافعيه، وهذا الاستصحاب يكون موافقاً لاستصحاب الوجوب لا معارضاً، لأن جعل مثل الصوم ونحوه يبقى ثابتاً إلى أن يأتى ما يرفعه، فيكون من قبيل الشك فى الرافع لا من الشك فى المقتضى كما قرّره.

وثانياً: إنّ المرجع عند تعارضهما - على فرض التسليم - هو استصحاب عدم الرافع إذا كان الشك فى وجود الرافع، لا فى رافعيه الموجود، إلاّ يكون المرجع بعد التعارض إلى شك المكلف فى أنه بعد ذلك هل هو محكوم بالصوم أو بالافطار.

إذا ثبت هذا فى مثال الصوم فيأتى مثل هذا الكلام فى الطهاره بعد خروج المذى، حيث أن استصحاب وجود الطهاره يحكم بالبقاء، واستصحاب العدم الأزلى - وهو عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهاره بعد خروج المذى - يحكم بالعدم، فيتعارضان والمرجع إلى أصل عدم وجود الرافع، وهكذا فى الملاقاه للنجاسه التى قام المكلف بالغسل مرّه واحده، حيث أن استصحاب بقاء نجاستها

يفيد البقاء، وأمّا استصحاب عدم جعل الملاقاه سبباً للنجاسه حتى بالنسبه إلى ما غُسل مرّه واحده يفيد عدم النجاسه فيتعارضان ويتساقطان، والمرجع إلى أصاله عدم وجود الرافع للنجاسه، فيجرى جوابنا السابق فيها بما قد عرفت من عدم كون الشك هنا شكاً فى المقتضى حتّى يجرى فيه استصحاب عدم الأزلى، هذا أوّلاً.

ثم إنّ الشك هنا يكون فى رافعيه الموجود لا ـ فى وجود الرافع، فلا ـ مجال للرجوع إلى أصل حاكم بعدم الرافع، بل نتيجه التعارض بقاء المكلف فى الشك فى أنّه هل هو محدثٌ أم لا ـ فى الطهاره الحدثيه، أو صار نجساً بالملاقاه أم لا ـ فى مثال النجاسه.

هذا، مضافاً إلى ورود إشكال آخر نقله المحقّق النائينى وهو أنّ جعل المذى رافعاً أو غير رافع أمرٌ متأخر رتبهً عن أصل جعل الوضوء سبباً للطهاره، فكيف يُعقل أن يؤخذ ما هو متأخر رتبهً قيداً فى الجعل الذى يعدٍ متقدماً رتبه على الرافع. وعليه فالقول بأن الأصل هو عدم جعل الوضوء سبباً للطهاره التى خرج بعدها المذى غير صحيح.

وكيف كان، الأقوى عندنا جريان الاستصحاب الوجودى فى جميع تلك الأمثله دون العدمى، واللّه هو العالم بحقائق الاُمور.

***

التنبیه الخامس: البحث عن الاستصحاب التعلیقی

أقول: یقع البحث فی مقامین:

الأوّل: فی أصل جریانه.

والثانی: فی بیان معارضته مع استصحاب آخر معه.

أمّا المقام الأول: فقد وقع الخلاف بین الأعلام فی جریانه وعدمه، وأصل هذا البحث یعود - حسب نقل المحقق الفیروزآبادی فی «عنایه الاُصول» - أن العلامه الطباطبائی قد حکم بحرمه العصیر من الزبیب إذا غلا تمسکاً بالاستصحاب، وادّعی تقدیمه علی استصحاب الإباحه الذی یعدّ استصحاباً فعلیاً، فأشکل علیه صاحب «المناهل» تبعاً لوالده، وصرح بذلک فی درسه بأنّه لا مجال لجریان مثل هذا الاستصحاب، لأنه یشترط فی جریانه وحجیّته ثبوت أمرٍ أو حکمٍ وضعی أو تکلیفی فی زمانٍ من الأزمنه قطعاً، ثم یحصل الشک فی إرتفاعه بسببٍ من الأسباب، وعند ذاک یجری الاستصحاب دون فرض مجرد قابلیه الثبوت باعتبارٍ من الاعتبارات. وعلیه یصبح حینئذٍ مثل هذا الاستصحاب استصحاباً تعلیقیاً وتقدیریاً وهو باطل.

أجاب عند الشیخ قدس سره : بأنه یعتبر فی الاستصحاب تحقّق المستصحب سابقاً ثمّ الشک فی إرتفاع ذلک المحقق، ولا إشکال أیضاً فی عدم اعتبار أزید من ذلک،

ومن المعلوم أنّ تحقّق كلٍ شيء بحسبه، فإذا قلنا: (العنب يحرم ماءه إذا غلا ـ أو سبب الغليان) فهنا لازم وملزوم وملازمه، أمّا الملازمه – وبعباره اُخرى سببيه الغليان لتحريم ماء العصير – فهى متحققه بالفعل من دون تعليق، وأمّا اللازم وهى الحرمه فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم، وهذا الوجود التقديرى أمر متحقّق فى نفسه فى مقابل عدمه.

أقول: قد استفاد بعض الاعلام من كلامه أنه أراد الردّ على عن صاحب «المناهل» بتصديقه عدم جريان الاستصحاب فى اللازم وهو الحرمه، لأجل عدم كونه متحققاً فى الخارج، وأنّه لا نحتاج إلى مثل هذا الاستصحاب حتى يرد علينا هذا الإشكال، بل نستصحب الملازمه التى كانت ثابته بين الغليان والحرمه فى العصير العنبى، فيتحقق عندنا أركان الاستصحاب، وهو ثبوت المستصحب يقيناً والشك فى بقائه، هذا كما عن المحقّق النائينى ومن تبعه.

خلافاً لبعضٍ آخر مثل صاحب «عنايه الاُصول» حيث استفاد من كلامه رحمه الله بيان جواز جريان الاستصحاب فى كلا الموردين من الملازمه واللازم، وهو حقٌّ، لما قد صرّح الشيخ فيما قبله بأنّ تحقق كلّ شيء يكون بحسبه، ولم يقصد منه إلاّ جواز جريان الاستصحاب حتى فى اللازم أيضاً، كما لا يخفى، كما يؤمى إليه قوله فى آخر كلامه: (بأن هذا الوجود التقديرى أمرٌ متحقق فى نفسه فى مقابل عدمه) حيث لا يساعد هذه العباره مع الملازمه لأنها متحقق بالفعل.

والتحقيق: يقتضى المقام أولاً التعرّض لجريان الاستصحاب فى اللازم أى

الحرمه، ثم التعرّض لكيفيه جريان الاستصحاب فى الملازمه، وتفصيل الكلام وتوضيح المرام فى المقام موقوفٌ على تقديم اُمور لا يخلو الإطلاع عليها عن فائده:

الأمر الأوّل: أنّه لا إشكال فى أنه يعتبر فى جريان الاستصحاب الوجودى من ملاحظه وجود للمستصحب على حسب ما يناسبه من وجود فى وعاء العين أو الاعتبار، لأنه من الواضح أنّ ما لا وجود له أصلًا لا يمكن الحكم ببقاءه والتعبد بآثاره، وأما لزوم كون هذا الوجود وجوداً فعلياً متحقّقاً فى الخارج فلا، فكما يجوز إجراء الاستصحاب فى المستصحب الذى كان له وجودٌ بالفعل عيناً، كذلك يصح إجراء الاستصحاب فيما إذا كان للمستصحب وجوداً تقديرياً على حسب ما يناسبه، إذا كان للحكم بالتعبد به بقاءاً له أثرٌ شرعياً. نعم إجراء الاستصحاب فى المستصحب الذى لم يكن له الوجود أصلًا لا فى العين ولا فى الاعتبار لا بالفعل ولا بالتقدير ممّا لا يعقل كما هو واضح.

وأيضاً يعتبر فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعى، حتّى يصح التعبّد ببقائه باعتبار حكمه، وأما الموضوعات التى لا يترتب على بقائها أثر شرعى فلا وجه للتعبد بآثاره، إذ لا أثر له حتى يُتعبد به.

وهذان الأمران فى الاستصحاب من المسلّمات والواضحات التى لا يحتاج إلى مزيد بيان.

أقسام الموضوعات المأخوذه فى الأحكام

الأمر الثانى: إنّ الموضوعات المأخوذه فى الأحكام تكون على انحاء مختلفه:

تاره: يكون الموضوع بوصفه العنوانى موضوعاً للحكم، بحيث لو زال منه الوصف العنوانى لما ترتب عليه الحكم، ولابدّ من العلم بـذلك إمّـا من الـدليل أو من أمر خـارجى، فلا ـ إشـكال فى مثله أن الحكم يـدور مـدار ذلك الوصف والإسم، ومثل ذلك فى الأحكـام كثيره فـإنّ الحـائض يحرم عليها الصـلاه والـدخول فى المسـجدين وأمثال ذلك، حيث يحصل لنا العلم من الـدليل بأن وصف الحيض هو الـدخيل فى تحقّق حرمه الدخول فى الصـلاه والمسـجدين وجوداً وعدماً، فإذا حاضت المرأه حرم عليها، وإذا طهرت جاز لها الصلاه والدخول، ومثل المسافر يقصّر والحاضر يتم، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الحكم معلقاً على الموضوع المستصـحب بـالوصف العنوانى كالأـمثله المزبوره، أو يكون معلقاً على الموضوع بصوره الشـرطيه والتقييـديه مثل ما ورد من أنّ المرأه إذا حاضت فعليها كذا وكذا، والإنسان إذا سافر حكمه كذا.

واُخرى: مـا ليس الوصف العنوانى دخيلاً ـ فى الحكم حـدوثاً وبقـاءاً كالسـابق، بـل كان دخيلًا فى حـدوث الحكم وتعلقه بـذات الموضوع وحقيقته، بحيث كان الحكم بعد حدوثه باقياً حتى مع العلم بزوال وصفه، سواء كان حصول العلم بذلك من الدليل أو بواسطه أمر خارجى، وهو مثل ما لورود فى الدليل أنّ الحنطه

والشـعير إذا لاقتا نجساً ينجسان، حيث نعلم أن وصف الحنطيه لا دخاله له فی عروض النجاسه حدوثاً وبقاءاً، بل الموضوع حقيقهً هو نفس الـذات وحقيقه جسـمه، فالنجاسه تبقى حتی إذا صار دقيقاً أو خبزاً، وهكـذا الأمر فی الحطب إذا صار نجساً، فإنّه نجسٌ مادام يصـدق عليه أنّه جسمٌ حتی وإن صار فحماً. نعم لو اسـتحال وصار رماداً وتغيّرت حقيقه ربما يوجب ذلک أن لا يبقی على نجاسته، كما هو الحال فی الكلب إذا استحال وصار ملحاً وأمثال ذلک.

وهاتان الصورتان حكمها واضحٌ من حيث بقاء الحكم وعدمه ببقاء موضوعه بوصفه العنوانی وعدم بقائه، ومن حيث عدم جريان الاستصحاب فيهـا لوقوع الخلل فی أركانه، من حيث أن الـدليل أو الأمر الخارجی قـد ازال الشک عن المكلف من حيث ثبوت الحكم وعدمه، فلا شک فی البين حتی نحتاج إلى الاستصحاب، كما لا يخفى.

وثـالثه: مـا لم يكن الأمر بهـذين القسـمين، أی لم يعلم من الـدليل أو من الخـارج بأن الوصف العنوانی هل هو على النحو الأول وكـونه عله محـدثه ومُبقيه للحكم، أو أنه على النحو الثـانی بكونه علّه محـدثه فقـط دون المبقيه، وشـككنا فی ذلـک عنـد زوال الوصف، وأنّ الحكم باق على حاله أم لا؟

قسّم المحقّق النائينی قدس سره هذا النوع إلى قسمين:

تاره: تكون المراتب المتبادله والحالات الوارده على الحقيقه متباينه عرفاً حقيقهً، بحيث يكون الواجد مبايناً للفاقد، وكان الوصف عرفاً من مقومات الحقيقه

والـذات، ففی هـذه الصوره لاـ إشـكال فی لزوم الاكتفـاء فی الحكم علی الواجـد، ولا يجری فيه الاستصحاب، لأنه يلزم تسـريه الحكم من موضوعٍ إلی موضوع آخر.

واُخری: ما لا يكون كـذلک بل كان التغيير والتبـدّل من حالات الموضوع بحيث لا يضـرّ التبـدل فی حقيقه الـذات عرفاً، وكانت الـذات عرفاً بـاقيه ومحفوظه فی جميع التبـدلات والتقليـات الوارده عليهـا أو فی بعضـها، ففی مثل ذلک يجری استصـحاب بقاء الحكم ويثبت بقائه فی الحالات المتبادله.

انتهی خلاصه كلامه فی «فوائد الاصول»(۱).

أقول: ولكن بعد التأمل يظهر اندفاع تقسيمه الموضوع الأخير إلی قسمين، لأنه إذا فرض كون التغيير موجباً لتغيّر الحقيقه، وفرض التبـاين بين الحـالتين موجباً لـدخوله فی الصوره الاُـولی - من الأقسام الـذی قلنا إنّه لا فرق فی أن يكون طريق العلم بـذلک من الـدليل أو من أمرٍ خارجی، وهذا هو الأمر الخارجی الذی فرض - فلا يكون حينئذٍ من أقسام صوره الشک التی هو ثالث الأقسام فی المسأله. وعليه، فالصـحيح أن يفرض فی صوره الشک أنّه لو علم كون الوصف من الحالات لكن شک فی كيفيه دخالته فی الحكم بقاءاً وأنّه هل يكون وجوده علّه محـدثه لحـدوث الحكم فقط، أو هو مع بقائه؟ فحينئذٍ ينبغی التمسک فی صوره الشـک بالاستصحاب، ومثاله ما لو قيل الماء المتغير بوصف النجاسه بأحد أوصافها۹.

۱- فوائد الاُصول: ج۴ / ۴۵۹.

نجسٌ، فـإذا زال تغيّره وشـككنا فی بقـاء النجاسه، فإن المرجع حينئـذٍ إلی الاستصـحاب، ويحكم ببقاء النجاسه، وأمثال ذلک فی أبواب الفقه كثيره جداً.

وبـالجمله: فالاستصـحاب إنّمـا يجری إذا لم يتكفل الـدليل حكم المشـكوک، ولكن كان المشـكوک بنظر العرف عين المتيقن، سواء صـدق عليه اسم المـتيقن أو لم يصـدق، مثـل الحنطه المتنجسه إذا صـارت دقيقـاً أو خبزاً حيث أنّ اسـمها يتغيّر، لكن تبقی حقيقتها كما هی، فعند الشک فی بقاء النجاسه يستصحب، كما لا يخفی.

أقسام الحكم الشرعی المستصحب

الأمر الثالث: المستصحب إذا كان حكماً شرعياً يكون علی قسمين:

۱- قـد يكون حكمـا جزئيـاً، بـأن يتعلق حكم خـاص لموضوع خـاص، مثل قول الشارع: (المسـتطيع يجب عليه الحـج) فإذا صار الشخص مستطيعاً صار الحكم - وهو وجوب الحج - فی حقّه فعليا، فالشک فی بقائه لا يتصور إلاّ إذا عرض لموضوعه الخارجی ما يوجب الشک فی بقاء حكمه، ولا إشكال فی إجراء الاستصحاب فی الحكم الجزئی.

۲- وقـد يكـون حكمـاً كلياً فی مقابـل الجزئی، أی الحكم المنشـأ علی موضـوعه يكون مجعولاًـ بصوره الكلی، كجعـل الشـارع وجوب الحج علی كلّ بالغ عاقل مستطيع، فالشک فی بقاء مثل هذا الحكم يتصور علی أحد وجوه ثلاثه:

الأول: من جهه الشک فی تحقّق النسخ وعدمه، حيث إنّه لو حصل له شک

هـذا وقلنـا بجريان الاستصـحاب فی الأحكام الكليه كما هو المختار - خلافاً لبعض آخر مثل سيدنا الخوئی قـدس سـره حيث لا يقول بجريـان الاستصـحاب فی الأحكام الكليه، فلا يبقى لمثله مجال للورود فی هـذا البحث إذا كان الشك فی الحكم الكلی - فحينئـذٍ لو شـك المكلف فی بقاء الحكم المتعلق على الموضوع، أو شك فی بقاء موضوعيه الحكم - على إختلاف القولين فی المسأله - أی فيما هو المجعول، فلا إشكال فی جريان استصحاب عدم النسخ والحكم ببقاء الوجوب.

الثـانی: عن الشك فی بقاء الحكم من جهه تغير بعض حالات الموضوع، وهو مثل الشك فی بقاء النجاسه فی الماء المتغير الـذی زال عنه التغير من قِبل نفسه، فإنّه لا إشـكال فی جريان الاستصـحاب فيه أيضاً، وهذا القسم من الاستصـحاب عامّ البلوى، ويحتاج إليه المجتهد فی الشبهات الحكميه ولاحظّ للمقلد فيها.

والفرق بين الاستصـحاب فی الحكم الجزئی مع الاستصـحاب فی هذين القسـمين من الكلی، هو أنّه يتوقف جريان الاستصـحاب فی الحكم الجزئی على وجود الموضوع خارجاً، وفعليه الحكم فی الموضوع مع عروض الشك فی البقاء، هـذا بخلاف القسـمين الآخرين حيث أن الاستصحاب يجری فيهما ولو مع فرض وجود الموضوع، ولو لم يتحقق الموضوع ولم يتبدل بعض حالاته.

كما أن الفرق فی جريان الاستصـحاب فی القسـمين من الكلی هو أنّه لا يتوقف حصول الشك فی بقاء الحكم على فرض وجود الموضوع مع تبدّل بعض

حالاته، لأن الشك كان فی نسخ الحكم لا من جهه حالات الموضوع، بخلاف الاستصحاب فی القسم الثانی حيث يتوقف على فرض وجود الموضوع وفرض تبدّل بعض حالاته، وإن لم يكن فعلياً، كما كان فی الحكم الجزئی، فإنّ المستصحب فی القسمين من الحكم الكلی يكون فيه نحوٌ من التقدير والتعليق، وهو تعلّق الحكم على فرض وجود الموضوع حتى إذ لم يكن فعلياً، بخلاف الحكم الجزئی حيث لا ـ تعليق فی موضوعه أصلًا، لما عرفت من لزوم فعليه موضوعه فی الخارج حتى يصحّ جريان الاستصحاب فيه.

الثالث: أن يكون وجه الشك فی بقاء الحكم الكلی هو الشك لأجل كون موضوعه مركباً من الجزئين أو أزيد عند فرض تبدّل بعض حالات احد جزئيه وقبل فرض وجود جزئيه الآخر، كما لو شك فی بقاء الحرمه والنجاسه المترتبه على العنب على تقدير الغليان، عند فرض وجود العنب وتبدّله إلى الزبيب قبل غليانه، والواجب حينئذٍ هو استصحاب بقاء النجاسه والحرمه للعنب على تقدير الغليان، ويترتّب عليه نجاسه الزبيب عند غليانه إذا فرض أن وصف العنبيه والزبيبه كان من حالات الموضوع لا ـ من مقوماته، فهذا القسم من الاستصحاب يُسمّى بالاستصحاب التعليقی.

أقسام التعليق الوارد على لسان الشارع

الأمر الرابع: إنّ التعليقات الواقعه فی لسان الشرع مثل: (الماء إذا بلغ قدر كُرّ لم ينجسه شیء) وقوله: (إذا نشّ العصير العنبی أو غلا يحرم أو يتنجس) يقع ثبوتاً على أنحاء أربعه:

تاره: يجعل الشارع الحكم متعلقاً لموضوعه على تقدير شیء، فيكون المجعول فی المثالين هو الاعتصام على تقدير الكريّه، والحرمه والنجاسه على تقدير الغليان.

وأُخرى: يجعل الشارع الحكم على موضوعٍ مقيّد بعنوان، فيكون المجعول اعتصام الماء المتقيد ببلوغه كراً، والحرمه والنجاسه على العصير المقيّد بكونه مغليّاً.

وثالثه: كون المجعول هو السببيه من الكريه والاعتصام والغليان والحرمه والنجاسه.

ورابعه: كون المجعول هو ثبوت الملازمه بين الكريه والاعتصام والغليان والحرمه.

هذا كله من جهه محتملات مقام الثبوت.

وأما مقام الإثبات: فلا إشكال فی إمكان الجعل بالقسمين الأولين، وأما الأخيران فهل يجوز أم لا، فهو متوقف على ملاحظه المبنی حيث إنهما يعدّان من الأحكام الوضعيه.

التزم بعضٌ كالمحقق النائينی قدس سره بأنّ مثل ذلك لا تنالها يد الوضع والرفع، فلا تكون السببيّه والشرطيه والملازمه ونحوهما من المجعولات، خلافاً لآخرين

ومنهم المحقّق الخمينی - كما هو الحقّ عندنا - من الالتزام بأنّ ما لا يمكن وقوع الجعل عليه هو السببيّه والشرطيه والملازمه التكوينيّه لا التشريعيه، لأن التشريعيه ليس إلّا الاعتبار سنّ القانون وهو من المجعولات، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما مقام الإثبات والاستظهار: فلابدّ من ملاحظه الأدله الوارده حيث تختلف بإختلاف المقامات ومناسبات الأحكام والموضوعات.

أقول: ثم إنّ التعليق قد يقع فی كلام الشارع: أما فی الموضوع أو فی الحكم، وقد لا يقع فی كلام الشارع بل العقل يحكم بالتعليق تارهً فی الموضوع، وأُخرى فی الحكم، وعليه فلا بأس لإيراد المثال لكلّ واحدٍ منها حتّی يتضح المراد والمرام:

فالمثال للتعليق الأوّل فی كلام الشارع: هو ما لو قال: (الاناء إذا بلغ مساحته ثلاثه اشبار طولاً فی الطول وثلاثه عرضاً فی العرض وثلاثه عمقاً فی العمق فهو كرٌّ) فإنّ هذا تعليقٌ فی الموضوع وقع فی لسان الشرع.

وقد يكون التعليق عقلياً وهو ما إذا صدر من الشارع بصوره التخيير مثل ما لو قال: (الكرّ مساحته ثلاثه اشبار فی ثلاثه أشبار فی ثلاثه أشبار) حيث يحكم العقل فی ذلك بصوره التعليق فی الماء الناقص عن هذا الحدّ، كما يحكم العقل بأنّه لو زاد الماء عن هذا الحدّ كان كراً بالأولويّه، والحكم العقلی فی الموردين تعليقی بملاحظه الموضوع. ومثل هذين المثالين يجری فی الحكم أيضاً، لأنه:

١- قد يكون التعليق فی الحكم وارداً علی لسان الشارع مثل ما لو قال: (العصير العنبی إذا غلی يحرم).

۲- وقد يكون الصادر منه بلسان التنجيز، مثل: (العصير العنبى المغلّىّ حرام) حيث أنّ العقل يجعله بصوره التعليق فى الحكم، ويقول مراد الشارع هو أنّ العصير العنبى إذا غلى يحرم، فهذا التعليق عقلى لا- شرعى، لوضوح أنّ التنجيز والتعليق يعدّان من الحالات الطارئه على القضايا فى ظاهر اللفظ شرعاً أو عقلاً.

أقول: هذه هى الاُمور الأربعه فى المقدمه، فنرجع إلى أصل المسأله ونتعرّض لقول من أنكر الاستصحاب مثل المحقّق النائينى قدس سره حتى نلاحظ الملاک الذى تمسّک به فى انكاره، ونحاول الجواب عنه، فنقول ومن اللّه الاستعانه:

لاحظ رحمه الله تفسير الاستصحاب التعليقى بأنّه الحكم المتعلق بالموضوع المركّب من الجزئين إذا وجد أحد جزئيه وتبدّل بعض حالاته قبل تحقّق الجزء الآخر، ولذلک اشكل عليه بعدّه إشكالات:

الاشكال الأول: بما أنّ الاستصحاب فى المثال المعروف: (العصير العنبى إذا غلا يحرم) من الاستصحابات الوجوديه، فلابدّ من وجود المستصحب قبل تعلّق الحكم، حتّى يصح اصدار الحكم التعبدى من الشارع فى حقّه كما قد عرفت ذلک فى المقدمه الاُولى، وحيث لا وجود للمستصحب، كيف يُعقل اصدار الحكم والزام المكلف بالتعبد به؟! ومن المعلوم فى المثال المذكور أنّه ليس للزبيب مجرداً حكم كما لم يكن للعنب بنفسه حكم أيضاً، ومن المعلوم أنّ نسبه الموضوع إلى الحكم تكون كنسبه العلّه إلى المعلول، فكما لا- يعقل تقدم المعلول مع على علته، فكذلک لا يُعقل تقدم الحكم على الموضوع، فكيف يمكن الحكم بالحرمه قبل تحقّق الجزء

الآخر للموضوع وهو الغليان، وعليه فلا معنى لاستصحاب ما لا يكون موجوداً وثابتاً إذ لا يعقل التعبد ببقاء وجود ما لا وجود له.

الاشكال الثاني: انه ليس للموجود من الجزءين أثر شرعي إلّا إذا انضمّ إليه الجزء الآخر، فليس للعصير العنبي أثر إلّا إذا انضم إليه الغليان، وهذا ممّا لا شك فيه، وعليه فلا معنى لاستصحابه، لعدم وجود الأثر حتى يستصحب.

الاشكال الثالث: إنّ التعليق هنا يعني بأن يقال إذا انضمّ الغليان إلى العصير حرم بحكم العقل، ولا يخفى أنّ هذه القضيه قضيه تعليقيه عقليه لا شرعيه، لأنه لازم جعل الحكم على الموضوع المركب.

هذا ملخّص كلامه رحمه الله بطوله في فوائده.

أقول: وفيه ما لا يخفى:

أوّلاً: إنّ البحث في المقام عن القضايا التي ورد التعليق فيها في لسان الشرع كما في المثال المذكور، حيث قال الشارع: (العصير العنبي إذا نشّ وغلا يحرم)، وعليه فجعل الموضوع في مثل هذه تلك القضايا من المركّبات لا يخلو عن تأمّل، لوضوح أن الموضوع في القضايا الشرطيه مثل: (إن جاءك زيدٌ فأكرمه) يعدّ عند العرف من الأمور التي لها موضوع واحد، وهو مجئ زيد حيث أُخذ موضوعاً لوجوب الاكرام.

لا يقال: بأن زيداً أحد جزئي الموضوع والمجئ هو الجزء الآخر له.

لأنه يقال: إنّ قيود الموضوع أمر غير أجزاء الموضوع، ولذلك قيل في

القيود والشروط: تقيّدٌ جزءٌ وقيدٌ خارجى، وهذا بخلاف حكم الوجوب المتعلق بالصلاه حيث يكون الموضوع - وهو الصلاه - من المركبات الشرعيه ومشتمله على أجزاء عديده، وكذلك الحج بخلاف الصوم حيث إنّه أمر بسيط لولم ندخل النيه فى أجزاءه وإلّا كان مركباً من الإمساك مع النيه القريبه، فإذا لم يصبح الموضوع فى المقام إلّا شيئاً واحداً وهو العنب المغلىّ، فإن انضمام قيد الغليان إليه حتى يترتب عليه الحكم يعدّ أمراً شرعياً لا عقلياً كما ادّعاه فى الإشكال الثالث.

وعليه، فظهر مما ذكرناه فى جوابه أنّه ليس الحكم بالحرمه عند الغليان من قبيل تقدم الحكم على بعض أجزاء الموضوع.

وثانياً: إنّه لا يعتبر فى الاستصحاب وجود المتيقن حال الاستصحاب، بل يكفى فى صحه جريانه وجود اليقين والشك بالفعل بحيث كان فى زمن الشك الحكم بالبقاء له أثر شرعى، ولولم يكن فى ذلك - أى فى زمن الشك - المتيقن موجوداً، وهكذا الأمر فى المقام لوضوح أن اليقين بكون العصير العنب المغلىّ حرام موجودٌ ولولم يكن أصل العنب كذلك موجوداً، واستصحابه فى حال صيرورته زبيباً مع الشك فى تحققه له أثر شرعىّ، وهو الحكم بحرمته حال غليانه، فيكفى هذا المقدار فى تحقق الاركان وجريان الاستصحاب لولم يكن فيه إشكال آخر. ودعواه رحمه الله أنّ جزء الموضوع لا وجود له فى التعليق، ليس بأمرٍ مقبول، لوضوح أنه كيف لا يكون موجوداً مع أن العنب قد عدّه الشارع موضوعاً للحرمه عند غليانه، وقد عرفت كفايه اعتبار الوجود وفرضه فى صحه تعلق الحكم به، وأنّه

لا ـ نحتاج فی الأحکام الکلیه من فرض الوجود فی الخارج، وبالتالی فالأقوی أن الاستصحاب جارٍ فی الأحکام التعلیقیه لتمامیه أرکان الاستصحاب فیه من فعلیه الشک والیقین، ویکون داخلاً تحت قوله: «لا تنقض الیقین بالشک» فالاستصحاب التعلیقی فی ناحیه اللازم وهو الحرمه إذا عرض الشک فی بقائها بواسطه تبدّل بعض حالات موضوع الحکم - أی صیروره العنب جافاً بحیث تغیّر حتی اسمه وصار زبیباً - جارٍ بلا إشکال من تلک الناحیه، کما علیه الشیخ رحمه الله علی حسب ما استفدناه من کلامه - کما ورد التصریح به فی عنایه الاُصول - خلافاً لما فهمه المحقق النائینی من کلامه من اختصاصه باستصحاب الملازمه.

وثانیاً: یقع الکلام فی جریان الاستصحاب فی الملازمه الثابته بین العصیر العنبی المغلیّ والحرمه، فهل یجوز استصحابها إلی حال الزبیبیّه أم لا؟ فقد أورد علیه المحقق النائینی بإشکالین، الأوّل مبنائی والآخر بنائی.

أمّا الأوّل: وهو أنّ الملازمه بحسب تصوره حیث تکون من الأحکام الوضعیه التی لا تنالها ید الجعل والتشریع تندرج فی الاُمور العقلیه، فإثبات الحکم فیه یوجب أن یکون أصلاً مثبتاً، إذ العقل یحکم بها بعد جعل الشارع الحکم علی الموضوع المرکّب علی حسب تصوره. لکن قد عرفت الإشکال فیه وبأنها قابله للجعل والوضع لأنها تشریعیه لا تکوینیه، فلا نعید.

الاشکال الثانی: ادّعی رحمه الله أنّ مرجع الشک فی الملازمه هنا إلی الشک فی نسخ الحکم، فیجری استصحاب عدم نسخه بلا إشکال لکنه غیر مفید فی المقام.

وأمّا بيان وجه كون الشكك هنا راجعاً إلى الشك فى النسخ: هو أنّ الشك فى بقاء الملازمه مرجعه إلى الشك فى بقاء الملازمه بين تمام الموضوع والحكم، ولا يعقل ذلك - أى عروض هذا الشك - إلّا أن يكون بواسطه الشك فى نسخ الحكم من قِبل الشارع، وهذا الاستصحاب - أى عدم النسخ - يكون مغايراً مع الاستصحاب التعليقى.

وفيه: هذا التوجيه غير تام أيضاً لوضوح أن ثبوت الملازمه بين الموضوع وهو العصير العنبى المغلىّ وبين حكمه من الحرمه والنجاسه ثابتٌ لا طريق للشك فيه، بل الشك إنّما يعرض من جهه الشك فى تبدّل بعض حالات الموضوع، وهو تعنون العصير بكونه عصيراً للزبيب، مع كون الدليل المثبت للملازمه هو العنب، فيستصحب تلك الملازمه الثابته فى العصير العنبى إلى زمان صيرورته زبيباً، فمثل هذا الشك لا يعدّ شكاً فى النسخ كما لا يخفى.

ولكن الحق أن يقال: إنّ السببيّه والملازمه لو ثبت جعلهما من قبل الشرع بين العنب المغلىّ والحرمه، وشككنا فيهما بعد صيرورته زبيباً، فحينئذٍ برغم أنّ وان كان الاستصحاب جار مثل جريان استصحاب فى سائر الأحكام الوضعيه، إلّا أنه لا يعدّ حينئذٍ من الاستصحاب التعليقى الذى وقع فيه البحث، بل يكون هو استصحاب تنجيزى، فلا يوجب جريان مثل هذا الاستصحاب وإثبات الملازمه أو السببيه اندراجه فى الاُصول المثبته، لأن المفروض كون المستصحب بنفسه من الأحكام المجعوله الشرعيه.

مناقشه المحقّق الخمینی: قال رحمه الله فی رسائله(۱) أنّ المشکله فی جریان هذا الاستصحاب فی المقام من جهه اُخری وهی أنّ جعل الملازمه والسببیه حتی ولو کان شرعیاً لکن وجود اللازم والمسبّب عند وجود صاحبهما أمرٌ عقلی فیکون مثبتاً، وإرجاعهما إلی جعل اللازم والمسبب عقیب صاحبهما أتکار للمبنی.

أقول: لکنه مندفع بأنه لیس المقصود من إجراء الاستصحاب إلاّ إثبات الملازمه فی حال تبدّل بعض حالات العنب، فیکون المستصحب هنا بنفسه حکماً شرعیاً علی الفرض، ولو فرض أنه سببٌ فی ثبوت وابقاء وجود اللازم والمسبب عند وجود صاحبهما عقلاً، لکنه لیس بمقصود فی الاستصحاب حتی یکون أصلاً مُثبتاً.

نعم، یرد علیه إشکال آخر: وهو أنه لو أجرینا الاستصحاب التعلیقی وقلنا بجعل أصل اللازم وهو الحرمه علی العصیر العنبی المغلیّ فهو یُغنینا عن إجراء استصحاب أصل الملازمه والسببیّه، إلاّ إذا التزمنا بعدم جواز إجراء استصحاب التعلیقی أو عدم حجیته فحینئذٍ یصحّ الرجوع إلی استصحاب الملازمه والسببیه لو ثبت أصل جعلهما شرعاً.

الاشکال الثالث: ثم إنّ المحقق النائینی قدس سره حیث أنکر الاستصحاب بما قد عرفت، أضاف فی آخر کلامه إشکالین آخرین إلی جریان الاستصحاب فی المقام وإلی الاشکال الأوّل وهو النقض بموارد لا یظن إلتزامه بجریانه فیه۸.

۱- الرسائل للخمینی: ۱۶۸.

مثل ما إذا كان اللباس مشكوكاً للشك فى اتخاذه من مأكول اللحم وعدمه، فيستصحب ويحكم بصحه الصلاه معه، لأنه لو صلّى قبل تلبسه به كان صلاته صحيحه، فحكم بصحه صلاته عند لبسه بمقتضى دلاله الاستصحاب التعليقى الدال على الصحه.

أقول: لكنه مخدوش لأن هذا الاستصحاب برغم امكان جريانه ولكن لا نحتاج إليه لوجود استصحاب تنجيزى يوجب رفع الشك عنه، وهو أصاله عدم المانعيه، أى عدم مانعيه الموجود، فمع وجود هذا الأصل نستغنى عن مثل هذا الاستصحاب التعليقى، وإن جعلنا عدم كون اللباس من غير المأكول شرطاً للساتر، فلازم إحراز الشرطيه للساتر يمنعنا عن الرجوع إلى الاستصحاب التعليقى، ولعلّ عدم إلتزامهم به كان لأجل ما ذكرناه، لا لعدم جريان الاستصحاب التعليقى كما ادّعاه رحمه الله .

الاشكال الرابع: الإشكال الثانى منه رحمه الله فى هذا المقام حيث ناقش فى أن جريان الاستصحاب فى خصوص مثال العنب والزبيب يعدّ من المناقشه فى الموضوع وقال فى توجيه مراده (بأنّ الذى ينجس بالغليان إنّما هو ماء العنب لا جرمه إلّا تبعاً، فالموضوع للنجاسه هو الماء وقد انعدم بصيروره العنب زبيباً، والباقى فى الحالين إنّما هو الجرم وهو ليس موضوعاً للنجاسه والحرمه، والزبيب لا يغلى إلّا إذا اكتسب ماءً جديداً من الخارج، وغليان الماء المكتسب من الخارج

لیس موضوعاً للنجاسه والحرمه، فالموضوع لهما قد ارتفع قطعاً) انتهی(۱).

أقول: ولا یخفی أنّ هـذا الإشـکال یرجع إلی دعوی تغیّر الموضوع، بحیث لو اُرید إجراء الاستصـحاب فیه یکون من باب تسـریه الحکم من موضوع إلی موضوع آخر، وعلیه فلا یعـدّ هذا الاشـکال - إشـکالاً لأساس الاستصـحاب التعلیقی، فلذلک یصحّ لمن أنکر هـذا التغیّر أن یقول إنّ المـاء الـذی جفّ فی الزبیب لم یکن موجباً لخروجه عن موضوعه، فیجری فیه الاستصـحاب، مضافاً إلی أنّ له أن یلتزم بجواز الغلیان فی نفس العنب بجرمه بعد أخذ مائه، مع أنه لا یخلو عن إشکال.

وکیف کان، فإنّ مثل هذه المناقشات لا یوجب الوهن فی حجیه الاستصحاب التعلیقی کما لا یخفی، هذا أوّلاً.

وثانیـاً: إنّه لو سـلّم إنتفـاء الموضوع، واحراز تقـدیریه وجود المستصـحب فی الاستصـحاب، وتمّ هـذا المقـال، فإنّه یوجب ذلک الاخلال حتی باستصـحاب الأحکام المطلقه الفعلیه الثابته علی العنب، مثلاً ما لو نـذر الرجل أن یتصـدق بهذا العنب الذی أصـبح زبیباً، حیث توجب تلک المناقشه أن لا یجری فیه استصـحاب حکم النـذر المتعلق علی العنب، بـدعوی عـدم بقاء موضوعه، مع أنّها غیر صحیحه لوضوح أن التبدّل إلی الجفاف لیس إلاّ من الحالات لا من مقومات الموضوع.

هذا تمام الکلام فی المقام الأول وهو البحث عن جریان الاستصحاب ۲.

۱- فوائد الاُصول: ج۴ / ۴۷۲.

التعليقى فى اللازم (أى الحرمه) أو التنجيزى فى الملازمه.

تعارض الاستصحاب التعليقى مع التنجيزى

وأما المقام الثانى: وهو البحث عن قيام التعارض بين الاستصحاب التعليقى مع استصحاب تنجزى آخر، فلا بأس بالإشاره إليه، فنقول:

إنّ توهّم المعارضه - على ما يظهر من كلمات القوم - أيضاً يكون على نحوين:

تارةً: توهم معارضه هذا الاستصحاب التعليقى لحرمه الزبيب بعد الغليان مع استصحاب الحليّه التى كانت ثابته قبل غليان الزبيب، وهو المستفاد من ظاهر كلام الشيخ.

وأُخرى: توهم المعارضه بين استصحاب الحليه الثابته للعنب قبل الغليان لإثبات حليته بعد الغليان فى حال الزبيبه، فيقع التعارض بين استصحاب الحليه واستصحاب الحرمه للزبيب بعد غليانه.

قال النائينى عن التوهّم الأخير: إنّه لا يمكن القول بحكومه استصحاب الحرمه التعليقى على استصحاب الحليه لأن هذين الشكين أى الشك فى حليه الزبيب قبل الغليان وحرمته ونجاسته بعده فى رتبته واحده، وليس أحد الشكين وهو الشك فى الحليه مسبباً عن الشك فى الحرمه والنجاسه حتّى يقال بحكومه الثانى على الأوّل، ولذلك عدل المحقق النائينى عنه إلى الإحتمال الأوّل بوقوع المعارضه بين استصحاب الحليه الثابته للعنب قبل الغليان، وإجراء الحكم بالحليه إلى حال الزبيب بعد الغليان، وبين استصحاب الحرمه التعليقه للزبيب، ففى مثله

قال يصحّ أن ندّعی حکومه استصحاب الحرمه علی استصحاب الحليه، لأن الشک فی الحليه بعد الغليان فی الزبيب يکون مسبباً عن الشک فی کيفيه الحکم المجعول علی عصير العنب، لأنّه لولا حظنا الحکم بصوره المطلق حتی يشمل حال الزبيبه، فلا يبقی حينئذٍ شک فی الحليه والطهاره کما هو مقتضی الاستصحاب التعليقی، مثل ما لو دلّ الدليل بلفظه علی الإطلاق، فبذلک يظهر حکومه الاستصحاب التعليقی علی الاستصحاب الجاری فی الحليه، هذا.

مناقشه المحقق الخراسانی

يظهر من کلام المحقق الخراسانی أنّه فهم من دعوی المعارضه فی کلام المستشکل أنها قائمه کانت بين الحليه الثابته للزبيبه من الحليه الثابته للعنب بصوره الإطلاق، وبين الحرمه المتعلقه بالغليان، ولذلک أجاب بأنّه لا تنافی بين الحليه المطلقه الثابته للعنب الثابته للزبيب بالاستصحاب، وبين الحرمه المتعلّقه علی الغليان فی العنب بالدليل وفی الزبيب بالاستصحاب، لأن الحليه مغيّاه بعدم الغليان، کما لا منافاه بين الحليه المغياه بعدم الغليان علی الحرمه المعلقه علی الغليان فی الزبيب إذا کان بالقطع وبواسطه الدليل، وکذلک لا منافاه بين استصحابهما - أی استصحاب الحليّه للزبيب قبل الغليان، واستصحاب الحرمه للزبيب بعد الغليان - إذ حال الاستصحاب لا يکون أولی من حال لسان الدليل، کما لا يخفی.

والتحقيق: الإنصاف هو قيام الحكومه عند التعارض المتوهم بين استصحاب الحرمه التعليقه للزبيب بعد الغليان وبين استصحاب الحليّه التى كانت ثابته للزبيب باعتبار كونه عنباً وحلالاً، غايه الأمر قبل الغليان كان حلالاً قطعاً، وبعد الغليان يشك، والغايه التى توجب عدم التنافى بين الحليه والحرمه هى فى العنب الذى وقع فى لسان الدليل، لا فى مثل الزبيب، إذ فى الزبيب لابد أن يظهر حال لسان الدليل الوارد إمّا بشموله بدليل لفظى إطلاقى، أو بواسطه الاستصحاب وهو الاستصحاب التعليقى، فإذا قلنا بجريان الاستصحاب التعليقى وحجيته لزم من ذلك رفع الشك عن الحليّه لما بعد الغليان فى الزبيب، لما قد عرفت من أنّ الشك فى الحليّه مسببٌ عن الشك فى كيفيه جعل الشارع وأنّه لا يخلو إمّا لاحظه من خلال الدليل اللفظى فهو مفقود، أو الدليل الأصلى وهو الاستصحاب فهو هنا موجود، وهذا هو مراد الشيخ ظاهراً من الحليه الثابته للزبيب قبل الغليان وبيان الحكومه، وعليه فلا وجه حينئذٍ للحكم بقيام المعارضه بين الاستصحابين ثم الحكم بسقوطهما والرجوع إلى أصاله الطهاره أو الحليّه كما صرّح بذلك المحقق النائينى.

أقول: وبهذا التوضيح الذى ذكرنا ظهر الجواب عمّا أورده المحقق الخوئى رداً على شيخه النائينى حيث يقول: (إنّ كلا الشكين فى رتبه واحده وليس أحدهما مسبباً عن الآخر، بل كلاهما مسببٌ عن العلم الإجمالى الدال على أنّ المجعول فى حق المكلف فى هذه الحاله إمّا الحليه أو الحرمه، وحيث ان الشك فى حرمه الزبيب بعد الغليان مسبوق بأمرين مقطوعين: أحدهما حليه هذا الزبيب قبل

الغليـان، وثانيهمـا حرمـه العنـب على تقـدير الغليـان، فباعتبـار الحليـه قبـل الغليـان يجرى الاستصـحاب التنجيزى، ويُحكم بحليته، وباعتبـار حرمتـه على تقـدير الغليـان يجرى الاستصـحاب التعليقى ويحكـم بـالحرمه، وحيـث لاـ يمكـن إجتماعهمـا فيتساقطـان بالمعارضه) انتهى.

وجه ظهور الجواب: أنه لولاـ ورود دليـل: (العنب إذا غلاـ يحرم) لمـا عرض لنـا شكٌّ فى بقاء حليه الزبيب حتّى لما بعـد الغليان، فمن ذلـك يظهر أن سـبب الشـك فى الحلّيه هو عـدم ظهور لسـان الـدليل فى بـدو الأـمر، فـإذا تمسّک المـدّعى بالاستصـحاب التقديرى وحكم بالحرمه، أوجب ذلك زوال ذلك الشك فى الحليه، فالسبب والمسبب ليس معناه إلّا هذا، وهو حاصل.

أقول: كما يظهر من كلامنا الجواب عمّا ذكره المحقق الخوئى تأييداً لكلام المحقّق الخراسانى حيث قال: (إنّ استصـحاب الحليه غير موجود هنـا، لوجود أصـل حـاكم عليه غير استصـحاب التعليقى، لأن الحليه فى السـبب كانت مغياه بالغليان، فلا تكون مطلقه للتنـافى بين إطلاق الحلّيه والحرمه المتعلقه بعـد الغليان فى العنب كما هو واضـح، وأمّا الحليه فى الزبيب، فهى وإن كانت متيقّنه، إلاّـ أنهـا مردّده بين أنهـا هى الحليه التى كـانت ثابته للعنب بعينها حتّى تكون مغياه بالغليان، أو أنها حادثه للزبيب بعنوانه، فتكون بـاقيه ولو بالاستصـحاب، والأصل عـدم حـدوث حلّيه جديـده، وبقاء الحلّيه السابقه المغيّاه بالغليان وهى ترتفع به، فلا تكون قابله للاستصحاب، فالمعارضه المتوهمه غير تامه) انتهى.

وجه ظهور الجواب: إنا نختار الشق الأوّل، أى كون حليّه الزبيب هى الحليه الثابته للعنب، ولكن لاـ نُسلّم كونها مغيّاه بالغليان قطعاً، لأن التى كانت كذلك هى الحليّه للعنب، وأما الحليه للزبيب فهى مشكوكه بكونها مغياه، إلّا أن يتمسّك بالاستصحاب التعليقى وهو المطلوب من القائل، والدفع يتحقق بالحكومه كما عرفت، فبذلك لا نحتاج إلى أصل عدم حدوث حليّةٍ جديده كما ادّعاه رحمه الله .

وأيضاً: ظهر الجواب فى كلامنا عن الإشكال فى أصل السببيّه والمسببيّه حيث قد انكروهما بتوهّم أنّ كلا الشكين فى رتبه واحده، حيث قد عرفت خلافه، فلا نعيد.

وأخيراً: هنا إشكال آخر على القول بالسببيّه وهو أن الأصل السببى إنّما يوجب ترتّب الآثار على المسبب إذا كانت الآثار شرعيه دون ما إذا كانت من اللوازم العقليته كما هو الحال فى المقام، إذ اعتبار تضاد الأحكام بين الحرمه والحليه - سواءٌ كانت بالذات وبالدليل أو بالاستصحاب - يوجب الحكم بالحرمه التعليقيه بزوال الحليه بعد الغليان عقلاً، وليس هو من الآثار الشرعيه للحرمه المعلّقه، هذا.

أقول: ولكنه مندفع جداً، لوضوح أن وجه تقديم الأصل السببى على المسبّبى ليس إلّا إذا كان جريانه موجباً لرفع الشك فى السبب، فإذا زال الشك الذى هو بمنزله الموضوع للأصل والاستصحاب، فكيف يمكن إجراء الاستصحاب فى الحليه بعد عدم وجود الشك له، ونحن ندّعى ذلك، فبعد إثبات الحرمه للزبيب المغلىّ بواسطه الاستصحاب التعليقى لم يبق شك فى زوال الحليه

الثابته للزبيب، سواء قلنا بالحليه الجديده أو السابقه الموجوده للعنب، كما لا يخفى، وعليه فإذا تحقق الغليان بالوجدان للزبيب، وانضمّ إليه الاستصحاب التعليقى بأنّه إذا غلا يحرم، أصبح العصير حراماً ولا حليه له كما هو واضح.

وخلاصه الكلام: ثبت من خلال ما ذكرناه أنّ الحقّ مع الشيخ الأعظم من قيام نسبه الحكومه بينهما وإن لم يتبيّن لنا وجه ذلك.

***

التنبیه السادس: استصحاب أحکام الشرائع السابقه

البحث فی هذا التنبیه یدور فی المستصحب، فی أنّ حکم المستصحب الذی اُرید استصحابه هل لابد أن یکون من أحکام هذه الشریعه المقدسه، أو یجری حتی ولو کان من أحکام الشرائع السابقه؟ مثلاً لو علم المجتهد حرمه شیء فی شریعه الیهود کحرمه الخمر ولحم الخنزیر وکان متیقناً بذلک فیها، ثم شک مثلاً فی أنه هل بقی الحکم علی حاله فی شریعتنا أو أن الحکم نُسخ بظهور شریعه الاسلام باعتبار أنّها ناسخه للشرائع السابقه، فیستصحب بقائها.

أقول: وقع الخلاف بین الأعلام فیه، فذهب قوم إلی جریانه وعدم إختصاصه بهذه الشریعه، کما علیه الشیخ الأنصاری والمحقّق الخراسانی وصاحب «عنایه الاُصول» وغیرهم، خلافاً لما یظهر من آخرین حیث انکروا جریانه، وتمسک کلّ واحد منهم بدلیلٍ غیر ما تمسّک به الآخر علی ما یستفاد من کلماته وعلیه فیقتضی المقام التعرض لادلتهم.

دلیل القول الأول: إنّ المقتضی لجریان الاستصحاب موجود وهو الیقین السابق بالحکم والشک اللاحق، والمانع مفقودٌ حیث لا مانع عدا ما یتوهّم وجوده، حیث سیظهر اندفاعه وعلیه فمع وارد المقتضی وعدم المانع لا مانع من جریان الاستصحاب، ولعلّ مراد المحقق الخرسانی بقوله: (لعموم أدله الاستصحاب) لیس

إلّا بيان ما ذكره الشيخ بكلام أخصر وأضبط.

وأمّا الموانع المتوهمه: التى أصبحت مدركاً للمانعين ليست إلّا اُمور:

المانع الأوّل: الثابت أنّ من أركان الاستصحاب هو الشك فى البقاء بالنسبه إلى نفس حكم المستصحب، مع أنه ليس الأمر كذلك بالنسبه إلى حكم الشريعه السابقه، لعدم اليقين بثبوتهم فى حقّ اللاحقين الموجودين فى هذه الشريعه بعد العلم بثبوتها سابقاً فى حقّ الاُمم السابقه، بل الشك كان فى ثبوت مثلها كما لا يخفى، لأن المفروض كون هذه الشريعه ناسخه لتلك الشرائع، فلا يقين لنا بثبوت هذا الحكم فى حقّنا حتى يستصحب بقائه، بل الذى يشك فى بقائه ان ثبت هو مثل هذا الحكم لا نفسه.

وهذا الاستدلال مستفاد من كلام صاحب «الفصول» قدس سره حيث ادّعى من خلاله تغاير موضوع المستصحب.

المانع الثانى: لليقين بإرتفاع ذلك الحكم السابق لأجل وجود النسخ، فمع القطع بزوال الحكم لا معنى حينئذٍ للشك فى البقاء حتى يتم أركان الاستصحاب.

أقول: كأنّ المستدل الثانى أراد القول بأنّ الاستصحاب إنّما يجرى فيما إذا شك فى وجود المستصحب بقاءً، لا فيما قطع بزواله بواسطه العلم بالنسخ، كما هو المفروض.

توضيحه: هذا التقرير يمكن أن يُقرّر بطريقين:

تاره: بدعوى العلم التفصيلى بنسخ جميع الأحكام، فلا يبقى مورد حينئذٍ للشك فى البقاء.

وأُخرى: بدعوى العلم الإجمالى بنسخ جملهٍ من الأحكام، فيصير المشكوك من أطراف المعلوم بالإجمال، وحينئذٍ يمكن إجراء الأصل والاستصحاب فى أطرافه.

أقول: الأولى أن نتعرّض أولاً للجواب عن هذه الإشكالات ثم نوجّه الكلام إلى ذكر سائر الأدله والموانع المتوهمه.

أجاب الشيخ قدس سره عن المانع الأوّل: - وتبعه المحقّق الخراسانى والنائينى والعراقى والخمينى والخوئى وأكثر من تعرّض لهذا الإشكال - :

بأن هذا الإشكال إنّما يتم إذا كان موضوع متعلق الأحكام فى الشرائع السابقه هو أفراد المكلفين وأشخاصهم فى الخارج على نحو القضيه الخارجيه، مثل ما لو تعلّق حكم على (من فى العسكر) أو (على من فى البيت) حيث إنّه بعد عدم هذه الأفراد وانتفاء الموضوع وتحقّق وجودات أُخرى يوجب تغاير الموضوع وتبدّله، فلا يمكن إجراء الاستصحاب لثبوت الخلل فى أركانه، وليس الأمر فى تعلق الأحكام كذلك، بل تتعلق الأحكام بالأفراد على على نحو القضيه الحقيقيه، أو بتعبير آخر بصوره الكليّه مثل أن يقال: (من كان مستطيعاً فعليه الحج) أو (من بلغ غلاّته قدر النصاب فعليه زكاتها) و (من بلغ حدّ البلوغ والتكليف فعليه كذا) ومن الواضح أن فى القضيه الحقيقيه لم يتعلق الحكم بالأفراد الموجوده فى الخارج، بل يتعلق بالأفراد سواء كانت محققه الوجود أو غير محقّقه، كما هو الحال فى حقّ الأحكام فى هذه الشريعه للمعدومين زمان الجعل والتشريع، وإلاّ لولا ذلك لما انحصر الإشكال بخصوص استصحاب أحكام الشرائع السابقه، بل يجرى

حتی فی أحکامنا بـالنظر إلی المعـدومین حـال جعـل الحکم إذا شُکّ فی شـموله لهم، لأنه قـد یوجب تغایر الموضوع، إذ لیس هؤلاء کمثلهم بل هم غیرهم، ولکن سبق الجواب عن هذا الاشکال بالتفصیل فلا نعید، هذا أوّلاً.

وثانیـاً: یمکن أن یثبت الحکم لأفراد الشـریعه اللاّحقه عن طریق فرض وجود شـخصٍ مُـدرکٍ للشـریعتین، وفرض شـکّه فی بقاء الحرمه المتعلقه بشـیء فی الشـریعه السابقه بالنسـبه إلی الشریعه اللاحقه، فیستصحب وعند ذاک یثبت الحکم فی حقه، ثم ینضمّ إلیه - لإثبات هذا الحکم بالنسـبه إلی سائر الأفراد المعدومین الذین لم یدرکوا تلک الشـریعه السابقه - قاعده قیام الضروره علی إشتراک أهل الزمان الواحد فی الشریعه الواحده، فیثبت الحکم لجمیع أفراد الشریعه اللاحقه.

وإحتمال عـدم وجود شـخصٍ مُدرک للشـریعتین، وانقراض جمیع أفراد الشـریعه السابقه عند تجدد وجود أفراد الشـریعه اللاحقه نادر بل غیر واقع.

أقول: الظاهر من سیاق الدلیل أنّ هذا الجواب یساعد حتی مع تسـلیم کون التکلیف مخصوصاً لجماعه سابقین، ولم یشمل تلک الخطابات بنفسها للاحقین، لوضوح أنّ تسریه الحکم للآخرین لا یکون إلاّ بمساعده قاعده الإشتراک والإجماع، هذا.

أُورد علی جواب الشـیخ: بأنه غیر صحیح، لأن قاعده الإشتراک لا یثبت إلاّ ان الاستصحاب حکمُ کلّ من کان علی یقین فشک، لا حکم الکلی ولو من لم یکن شاکّاً بعد الیقین، فتسـریه الحکم من مُدرَک الشـریعتین الذی کان متصـفاً بصـفه الیقین والشـک إلی سائر الأفراد الذین لم یکونوا کذلک - أی لیس لهم یقین وشک - ممّا لا وجه له.

وبعباره اُخرى: قاعـده الإشتراک إنّما تفيـد فى التكاليف الواقعيه، وأما التكاليف الظاهريه التى تودى إليها الاُصول العمليه، فليس محلٌّ لتوهم الإـشتراک فيهـا، فـإن مؤديات الاُصول إنّما تختص بمن يجرى فى حقّه الأصل، فقـد يجرى فى حقّ شـخص لوجود شرائطه فيه، ولا يجرى فى حقّ شخصٍ آخر لعدم وجود شرائطه فيه، هذا.

أقول: ولكن يمكن أن يجاب عنه بأنه:

إن اُريـد من قاعـده الإشتراک إثبات حكم الاستصـحاب لسائر أفراد غير المـدركين، كان للإشـكال وجه وجيه، ولكنه ليس هذا بمراد الشـيخ رحمه الله ، بـل مقصـوده إثبـات أصـل المستصـحب الـذى ثبت فى حـقّ المُـدرِک للشـريعين، ثم يصـبح حراماً له وللآخرين بقاعـده الإشتراک فى وحده الزمان من جهه الحكم، أى لا يمكن أن يكون الحكم لشـخصٍ فى الشـريعه اللاحقه ولو بالإدراک مخالفاً للآخر غير المُدرِک(۱) للضـروره والإجماع المذكورين، فهذا المعنى لا يحتاج إلى إثبات صفه اليقين والشک للآخرين، لأنه بالاستصـحاب ثبت الحكم وأنه حكم الشريعه من دون أثرٍ لتغيير الشريعه من السابقه إلى اللاحقه، فهذا المعنى إذا ثبت بهـذا الاستصـحاب فحينئـذٍ لاـ فرق بين المُـدرَک وغيره، إذ لاـ خصوصـيّه فى الإدراک إلّا إمكان إثبات أصل الحكم، وهو حاصلٌ، فيسرى إلى سائر الأفراد بواسطه قاعده الإشتراک، واللّه العالم.ف.

۱- بأن كان الحكم غير منسوخ للمدرک ومنسوخاً للمدرک لأنه مخالف.

نسخ أحكام الشرائع السابقه

الجواب عن المانع الثانی: (دعوی القطع بعدم بقاء الحکم السابق، فتاره ندّعی النسخ لجمیع الأحکام لا لمجموع الأحکام – الذی یظهر من ظاهر کلام المحقق الخراسانی والنائینی والعراقی وأتباعهم – أما نسخ الجمیع فهو الذی یظهر من صریح کلام المحقق الإصفهانی فی «نهایه الدرایه»(۱). وحاصله:

أن حقیقه الحکم المجعول إن کان له مقامٌ غیر الوحی، بحیث یکون بحقیقه مجعولاً، ویکون الوحی تبلیغاً لذلک الحکم بلسان جبرئیل علیه السلام علی قلب النبی صلی الله علیه و آله ، ففی ذلک إذا اُحرز أصل ثبوته بسبب الوحی به إلی نبیّ من الأنبیاء وشک فی بقائه بنفسه، صحّ لنا إستصحابه.

وأمّا إذا کان مقام ثبوت الحکم وجعله عین مقام الوحی علی قلب النبیّ صلی الله علیه و آله بلسان جبرئیل علیه السلام ، من دون سبقٍ للجعل حتّی یصیر الوحی تبلیغاً له، فحینئذٍ یکون الباقی عین ذلک الموحی به إلی النبیّ صلی الله علیه و آله ، فإذا بقی هذا الحکم فی شریعه اُخری کان ذلک النبیّ اللاّحق تابعاً لذلک النبیّ السابق فی ذلک الحکم الخاصّ، وحیث أن نبیّنا صلی الله علیه و آله أفضل الأنبیاء، ولا یکون تابعاً لنبیّ من الأنبیاء فی حکمٍ من الأحکام، کیف ولو کان موسی علیه السلام حیّاً لما وسعه إلّا أتباعه صلی الله علیه و آله – کما فی الخبر المروی فیت.

۱- نهایه الدرایه: ج۵ / ۱۸۱ بطبع مؤسسه آل البیت.

الإحتجاج(۱) أنه صلى الله عليه و آله قال لليهودى: يا يهودى انّ موسى لو أدركنى ثم لم يؤمن بى وبنبوّتى ما نفعه إيمانه شيئاً ولا نفعته – فلا محاله يكون المجعول فى شريعته صلى الله عليه و آله مماثلًا لما فى شريعه موسى عليه السلام ، فأُمّته صلى الله عليه و آله مأمورون بذلك الحكم من حيث إنه أوحى به إلى نبيّهم صلى الله عليه و آله ، لا من حيث أنه أوحى به إلى موسى عليه السلام .

وعليه، فجميع أحكام هذه الشريعه المقدسه أحكام حادثه، وهى إمّا مماثله لما فى الشرائع السابقه أو مضادّه أو مناقضه، فالشك دائماً يؤل إلى حدوث حكم مماثل أو غير مماثل، لا إلى بقاء ما فى الشريعه السابقه وعدمه ليجرى الاستصحاب، فالتعبير بعدم نسخ بعضها بلحاظ بقاء الحكم الكلى المنتزع من المماثلين، لا بلحاظ شخص الحكم الموصى به إلى النبىّ السابق) انتهى خلاصه كلامه.

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أوّلًا: إنّه ينافى مع صراحه بعض الآيات بل صراحه بعض أخبارنا من أنّ بعض السنن المفروضه فى شريعتنا إنّما هى سنن جدّنا إبراهيم عليه السلام وكان من دينه، بل وكذا الأمر فى بعض الأحكام الإلزاميه، وعليه فلا بأس بالإشاره إلى بعض الآيات وأيضاً الأحاديث ومنها ما ورد فى كتاب «الاثنى عشريه».

وأمّا الآيه: التى يظهر منها كون الرسول صلى الله عليه و آله تابعاً لملّه إبراهيم عليه السلام – من دون أن يكون ذلك توهيناً وتقليلًا لشأن ونزولاً فى مقام الرسول كما توهّم – هى قوله۵.

۱– الاحتجاج: ۱ / ۵۵.

تعالی فی سوره آل عمران: «إِنَّ أَوْلَی النَّاسِ بِإِبْرَاهِیمَ لَلَّذِینَ اتَّبَعُوهُ وَهَـذَا النَّبِیُّ»(۱) حیث یظهر منه کون النبی صلی الله علیه و آله بنفسه أولی من غیره باتباع سنه جدّه إبراهیم:

وتوهم کون ذکر النبیّ مستقلاً لیس لدفع توهم کونه متابعاً، بل لأجل التنویه إلی أهمیه مقام رسولنا صلی الله علیه و آله وعظمته.

وإن أبی القائل إلاّ التأکید علی دعواه، فإنّ هناک آیه اُخری بأبی عن مثل هذا التوهم، وهی قوله تعالی فی سوره النمل ذیل قوله تعالی: «إِنَّ إِبْرَاهِیمَ کَانَ أُمَّهً قَانِتًا للّه ِ حَنِیفًا وَلَمْ یَکُ مِنَ الْمُشْرِکِینَ» إلی أن یقول: «ثُمَّ أَوْحَیْنَا إِلَیْکَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّهَ إِبْرَاهِیمَ حَنِیفًا وَمَا کَانَ مِنَ الْمُشْرِکِینَ»(۲) حیث یظهر من هذه الآیه الشریفه أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله کان مأموراً بالمتابعه، ولیس فی ذلک حزازه کما زعمه المحقق، وهذا لا ینافی اکملیه دیننا وخاتمیته وأن رسول اللّه صلی الله علیه و آله أشرف من جمیع الأنبیاء وأفضلهم، لأن دینه أکمل الأدیان، وقد دلّت علی ذلک آیات کثیره لو ذکرنا جمیعها لخرجنا عمّا نحن بصدده.

وأما الأخبار: فهی أوضح دلاله من ذلک، خاصه بعض الأخبار الوارده فی کتاب «الإثنی عشریه» وکذلک ما ورد فی کتاب «وسائل الشیعه» حیث یستفاد مما ورد فی باب السنن والفرائض أنّ عندنا سنن کثیره کانت من سنن إبراهیم علیه السلام ،۳.

۱- سوره آل عمران: الآیه ۶۸.

۲- سوره النمل: الآیه ۱۲۳.

ومنه ما رواه عليّ عليه السلام عن النبی صلی الله علیه و آله أنّه قال فی وصيته له: «يا علی إنّ عبدالمطلب سنّ فی الجاهليه خمساً إجراها اللّه له فی الإسلام: حَرّم نساء الآباء على الأبناء فانزل اللّه عزّوجلّ: «وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاء» ووجد كنزاً فأخرج منه الخُمس وتصدّق به فأنزل اللّه تعالى: «وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ» الآيه، إلى أن قال: يا عليّ إنّ عبدالمطلب كان لا يستقسم بالأزلام، ولا يبعد الأصنام، ولا يأكل ما ذُبح على النصب، ويقول أنا على دين إبراهيم عليه السلام» (١).

فالإسلام الذی امضی سنن عبدالمطلب وفرائضه فی النكاح والخمس والطواف وغيرها كان ذلك منه إمضاءاً لدين إبراهيم على اسلام كما دلت عليه الآيه.

لا ـ يقال: لعلّه كان ذلك من الأحكام لدينه صلی الله علیه و آله بالجعل المماثل لا التبعيه لدينه عليه السلام ، لأن دين الرسول صلی الله علیه و آله كان ناسخاً لجميع أحكام أنبياء السلف منهم إبراهيم عليه السلام ، وهذه الروايه لا يفهم منها عدم النسخ وعدم جعل حكمٍ مماثل كما ادّعاه.

لأنا نقول أوّلاً ـ: ظاهر الحديث إمضاء تلك الأحكام بنفسها لا ـ بجعل حكمٍ مماثلٍ لها، لأن الدقه فی الكلمه الوارده فی أوّل الحديث وهی (الإجراء) يثبت دعوانا.

وثانياً: لو سلّمنا ما قلتم فيه، فإنّ لنا فی المقام حديثاً آخر اصرح منه ولا يأتی فيه هذا الإحتمال، وهو ما رواه صاحب «الوسائل» عن الفضل بن الحسن ٠.

١- الاثنی عشريه للعاملی: ص ٢٠٠.

الطبرسی فی تفسیره «مجمع البیان» نقلاً عن تفسیر علیّ بن إبراهیم، عن الصادق علیه السلام : «فی قوله تعالی: «وَإِذِ ابْتَلَی إِبْرَاهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ» - قال: إنّه ما ابتلاه اللّه به فی نومه من ذبح ولده إسماعیل فأتمّها إبراهیم وعزم علیها وسلّم لأمر اللّه، فلما عزم قال اللّه له ثواباً له... «إِنِّی جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» ثم أنزل علیه الحنیفیّه، وهی عشره أشیاء، خمسه منها فی الرأس، وخمسه منها فی البدن، فأمّا التی فی الرأس: فأخذ الشارب، واعفاء اللّحی، وطمّ الشعر، والسواک، والخلال، وأمّا التی فی البدن: فحلق الشعر من البدن، والختان، وتقلیم الأظفار، والغُسل من الجنابه، والطهور بالماء، فهذه الحنیفیه الظاهره التی جاء بها إبراهیم علیه السلام ، فلم تُنسخ ولا تُنسخ إلی یوم القیامه، وهو قوله تعالی: «واتَّبَعَ مِلَّهَ إِبْرَاهِیمَ حَنِیفًا»(۱).

إذ دلالته للتبعیّه لدین إبراهیم وعدم نسخ ذلک إلی زمانه صلی الله علیه و آله ، بل إلی یوم القیامه، لا یناسب مع دعوی جعل حکمٍ مماثل أو مضادّ أو متناقض فی جمیعها کما صرّح قدس سره به، وعلیه فالنسخ واقعٌ فی مجموع الأحکام، فلا معنی للنسخ بلحاظ الحکم الکلی المنتزع من التماثلین لمنافاته مع التبعیّه.

وثانیاً: نقول إنّ مجرد إمضاء حکمٍ صدر فی الأدیان بواسطه نبیّنا وشارعنا لا یستلزم التبعیّه الموجبه للخفّه وتنزیل الدرجه کما توهّم، وإلّا لاستلزم سدّ باب التقریرٍ والإمضاء لبناء العقلاء فی باب المعاملات، حیث اتفق الاُصولیّون والفقهاء۵.

۱- الوسائل: ج۲ الباب ۶۷ من أبواب آداب الحمام من کتاب الطهاره، الحدیث ۵.

بـأنّ كـلّ معـامله كـانت فى مرأى ومنظر الشـارع، ولـم يردّه فهو دليـلٌ على إمضـائه لها وللطريقه الموجوده فى سـيره العقلاء، ولا يخفى أن تأييد الشارع ذلك لا يسـتلزم كون الشارع تابعاً لمخلوقاته وسيرتهم مما يوجب نسبه الجهل إليه. أو نحمل امضاءه على امور اُخرى أطـال القائـل الكلام حولها، وجميعها بعيـده، وعليه فلابـد من الرجوع إلى أصل المطلب، وعليه فـدعوى نسـخ جميع الأحكام ممّا لا يمكن المساعده إليه.

وثالثـاً: لو سـلّمنا أن المراد من عـدم النسـخ بمعنى عـدم نسـخ الحكـم الكلى المنتزع من الممـاثلين، لا الحكـم الشخصـى، فكيف يجرى ذلـك فى المضـادّه والمنـاقضه؟ لأن معنى ذلـك هو التفصـيل فى النسـخ فى جميع الأحكـام بين المماثلين وغيره، إذ فى الأول لا ينسـخ إلّا الحكم الشخصـى دون الكلى، بخلاف الآخرين حيث يكون فيهما النسـخ بمعناه الحقيقى، فعليه يصحّ أن يقال بعـدم نسـخ جميع الأحكام الشـرعيه بحقيقتها إلّا فى المصاديق الشخصـيه دون الكلى منها، إذ هو باقٍ فى المماثلين، لكن الإلتزام بذلك لا يخلو عن تكلّف من دون إلزام كما لا يخفى للمتأمل.

وبالجمله: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ دعوى نسخ جميع الأحكام دون المجموع من حيث المجموع غير وجيه، ولم نقف على من ذهب إليه عدا المحقق المزبور قدس سره ، فالصحيح عندنا هو نسخ بعض الأحكام لا جميعها.

هذا كلّه بالنظر إلى الشق الأول من شقى الترديد فى إحتمال النسخ.

وأمّا الشق الثانی: وهو إراده نسخ المجموع، فالمانع عن جریان استصحاب عدم النسخ حینئذٍ یکون أن العلم الإجمالی بالنسخ یوجب عدم جریان الاستصحاب فی أطرافه

السبب الثانی: لو سلّمنا إمکان جریانه، فلابدّ من إثبات إجراء الأصل فی الأطراف من قیام دلیلٍ یدلّ علی الإمضاء فی هذه الشریعه، ولا یمکن إثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ إلاّ علی القول بالأصل المثبت، هذا.

أقول: ولکن کلا الإشکالین مدفوع.

فأمّا الأوّل: لوضوح أنّ مانعیه العلم الإجمالی عن جریان الأصل والاستصحاب فی أطرافه موقوفه علی شرطین:

أحدهما: أن لا ـ یکون العلم الإجمالی منحلاً بالعلم التفصیلی والشبهه البدویه، وإلاّ یجری، والمورد یکون من هذا القبیل لأن الأحکام المنسوخه بصوره التفصیل یکون علی نحو یوجب کون الشک فی باقی الأحکام شکاً بدویاً، فیخرج المشکوک عن کونه طرفاً للعلم الإجمالی، لکثره الأدله الوارده فی بیان الأحکام المنسوخه، بحیث یوجب العلم التفصیلی بها والشک البدوی فی غیرها، أو کون المشکوک فی موارد لیس هو من أطراف المعلوم بالإجمال فی تلک الأحکام، مثل أن یفرض إنحلال العلم فی باب العبادات ولولم ینحلّ ذلک فی باب المعاملات.

وخلاصه الکلام: جریان الأصل والاستصحاب فی العبادات یکون بلا مانع إذ لا یمنع العلم الإجمالی بنسخ بعض الأحکام فی باب المعاملات عن جریان

الأصل فی باب العبادات کما لا یخفی.

وأمّا عن الثانی: فلا نسلّم کون جریان الأصل والاستصحاب فی إثبات الحکم فی الشریعه اللاحقه موجباً للمثبتیّه، لأنه من الواضح أن الدلیل لإثبات الإمضاء فی هذه الشریعه لیس إلاّ نفس دلیل الاستصحاب، لأنه متّصف ومتضمنٌ بما لأرکان الاستصحاب من الیقین السابق والشک اللاحق، فدلیل (لا تنقض) یشمله ویُثبت الحکم، دون أن یصبح أصلاً مثبتاً، إذ لو قام الدلیل علی وجوب البناء علی بقاء الأحکام الشریعه السابقه إلاّ فیما علم نسخه، فحینئذٍ لا إشکال فی وجوب التعبد به، وهکذا یکون الحال فی المقام بالنسبه إلی دلیل الاستصحاب، إذ هو یقول بوجوب البناء علی الحاله السابقه الیقینیه، سواءٌ کان الحکم من الأحکام الشریعه السابقه أو الشریعه اللاحقه أو من الموضوعات، فاذاً لا إشکال فی جریان استصحاب عدم النسخ من هذه الجهه.

وأمّا الشرط الثانی: لعدم جریان الأصل فی أطراف العلم الإجمالی، هو أنّ جریانه مستلزم للعلم بالمخالفه القطعیه العلمیه، وهذا إنّما یکون فیما إذا علم إجمالاً بتبدّل بعض الأحکام السابقه من الوجوب إلی الحرمه، أو من الحرمه إلی الوجوب، حیث أن هذا العلم یوجب انتهاء جریان الأصل والاستصحاب فی أطرافه العلم إلی تحقق المخالفه لقطعیه وأمّا لو فرضنا العلم الإجمالی بتبدّل بعض الأحکام السابقه من الوجوب إلی عدم الوجوب، أو من الحرمه إلی عدمها، ففی مثل هذا لا ـ یوجب جریان الأصل فی أطرافه تحقق القطع بالمخالفه القطعیه، لأنّ

جریان الأصل مع قیام العلم بنقض بعض الأحکام وتبدّله لا یوجب محذوراً إلّا من حیث المخالفه الإلتزامیه، وهو غیر مانعٍ فی الأحکام الظاهریه، لکثره موارد الإلتزام بمفاد الأصل الموجب للعلم بمخالفه للواقع، لکن یثبت فی محلّه أنّه لا محذور فیه مثل التوضی بالماء المشکوک طهارته، حیث أن مقتضی الأصل عدم رفع الحدث منه مع الحکم بطهاره الموضع، مع أنّا نقطع بمخالفه أحدهما للواقع، کما لا یخفی.

وبالجمله: العلم الإجمالی بنسخ بعض الأحکام ولو کان فی بعض الأطراف، إنّما یمنع عن الاستصحاب إذا کان العلم بصوره الاُولی دون الثانیه، فإطلاق القول بأن العلم الإجمالی بالنسخ یمنع عن الأصل والاستصحاب لیس بتمام.

خلاصه الکلام: ظهر مما ذکرنا رفع الإشکال عن جریان الاستصحاب فی الأحکام الشریعه السابقه بالنسبه إلی أفراد الشریعه اللاحقه، حتّی مع العلم الإجمالی بنسخ بعض الأحکام.

هذا کلّه إن تمسّکنا بالاستصحاب التنجیزی.

أقول: مع أنه یمکن هنا التمسّک باستصحابٍ آخر، وهو التعلیقی منه، بناءً علی صحّته کما هو المختار، تبعاً لجماعه من الأعیان وهو أن یقال بالنسبه إلی الموجودین فی الشریعه اللاحقه إنّهم لو وجدوا سابقاً فی زمان تلک الشریعه لکانوا محکومین بتلک الأحکام، والآن برغم تخلّفهم زماناً لکنهم محکومین بتلک الأحکام إلی أن یقوم الدلیل ویثبت الخلاف، وحینئذٍ مرجع الشک فی نسخ الحکم

السابق إلى الشک فی بقاء القضیه التکلیفیه والملازمه المزبوره، وبالاستصحاب المزبور نحکم علیهم بتلک الأحکام، وبناءً علیه لا نحتاج لإثبات الحکم بفرض وجود مدرک الشریعتین وإجراء الاستصحاب فی حقّه ثم إلحاق الباقین به بقاعده الإشتراک من الضروره والإجماع، حتی یرد ما توهّموا فیه من عدم إجراء هذه القاعده إلاّ فی الأحکام الواقعیه دون الظاهریه مثل المقام، کما نصّ علیه المحقق النائینی قدس سره .

مناقشات حول استصحاب حکم الشرائع السابقه

بقی هنا إشکالان آخران أو ثلاث اشکالات ینبغی التعرّض لها:

الاشکال الأول: محقق النائینی قدس سره وهو: إنّه علی فرض صحه جریان الاستصحاب فی الأحکام الشریعه السابقه، لکنه بالنسبه إلینا لا جدوی فی جریانه، لأنه علی فرض بقاء تلک الأحکام فی شریعتنا، لابدّ فی حجیتها بالنسبه إلینا من العلم بالإمضاء من ناحیه الشارع صلی الله علیه و آله ، علی ما یدلّ علیه قوله صلی الله علیه و آله : «ما من شیء یُقرّبکم إلی اللّه وإلی الحجیه، ویُبعّدکم عن النار إلاّ وقد أمرتکم به» فمع عدم العلم بالإمضاء لا جدوی للاستصحاب، فتأمّل.

أقول: وفیه ما لا یخفی، إذ بعد الفراغ عن کون الأحکام السابقه فی تلک الشرائع صادره عن المصالح، وتعدّ أحکاماً الهیه، وفرضنا حجیه الاستصحاب بدلیله لإجراء وإبقاء هذه الأحکام الثابته فی تلک الشرائع، کان مفاد الاستصحاب هو الحکم ببقاء تلک الأحکام الالهیه إلی أن یثبت الخلاف بالدلیل، فلیس معنی

هـذا إلّا الإمضاء تلك الأحكام، الموجب للعلم بكون إبقاء تلك الأحكام فی شـریعتنا أیضاً یعدّ إبقاءً للحكم الصادر من الشارع، فیثبت علی ذمّتنا ما كان ثابتاً علی ذمه ملّه الشریعه السابقه، كما لا یخفی.

الاشكال الثانی: للمحقق الخمینی قدس سره فی رسائله قال هو نصّه:

(لكن هیهنـا شـبهه اُخری لا یـدفعها هـذا الجواب، وهو أنه من الممكن أن یكون المأخوذ فی موضوع الحكم الثابت فی الشـرائع السابقه عنوان علی نحو القضـیه الحقیقه، لا ینطبق هذا العنوان علی الموجودین فی عصـرنا، كما لو اُخذ عنوان الیهود والنصاری، فإنّ القضیه وان كانت حقیقیه، لكن لا ینطبق عنوان موضوعها علی غیر مصادیقه، ففی قوله تعالی: «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا»(۱) كانت القضـیه حقیقه، لكن إذا شك المسـلمون فی بقاء حكمهما لهم، لا یجری الاستصـحاب، كمـا لو ثبت حكمٌ للفقراء وشـك الأغنیـاء فی ثبوته لهم، لا یمكن إثباته لهم بالاستصـحاب، وهـذا واضـح جداً.

ثم استشكل بالنقض: من اجراء الاستصحاب عن العنب إلی الزبیب، مع كون الحكم متعلقاً بعنوان العنب:

فأجاب: بالفرق بین المقام وبین العنب، حیث أن الزبیب كان قبل ذلك عنباً۷.

۱- سوره الأنعام: الآیه ۱۴۷.

فلا بأس بإجراء الاستصحاب عن حال عنبيته، هذا بخلاف المقام إذ لم يمكن المسلمون يهوداً ولا نصارى حتى يستصحب، نعم لو كانوا كذلك لجرى فى حقّهم الاستصحاب كاستصحاب حكم العنب للزبيب، وبذلك ظهر الفرق بين استصحاب عدم النسخ فى أحكام شريعتنا وعدم النسخ فى أحكام الشرائع السابقه.

ثم قال: (ولا يخفى أنّ مجرد إحتمال أخذ عنوانٍ غير منطبق على المسلمين كافٍ فى المنع للزوم إحراز وحده القضيتين، ولا رافع للإحتمال فى حكم من الأحكام المشكوك فى نسخها، لأن ظواهر الكتب المنسوخه الرائجه بينهم ليست قابله للتمسک بها مع ورود الدسّ والتغيير عليها، وأصلها الغير المتغيّر ليس عندهم ولا ـ عندنا حتّى نعلم بأن الحكم ثابت للعنوان الكذائى، والقرآن المجيد لم يحک العناوين المأخوذه فى موضوع أحكامهم الكليّه كما يظهر بالتأمل فيما جعلوه ثمره للنزاع تبعاً للمحكى عن «تمهيد القواعد».

فتحصّل ما ذكرنا: عدم جريان استصحاب أحكام الشرايع السابقه) انتهى محلّ الحاجه(۱).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أوّلًا: بأنه قد صرّح فى القرآن بكون بعض الأحكام مختصٌ بالملل السابقه بصوره القضيه الحقيقيه، من دون أخذ عنوانٍ أصلًا، أو أنّ العنوان المأخوذ عنوان۵.

۱- الرسائل للخمينى قدس سره : ۱۷۵.

قابلاً للإنطباق على المسلمين أيضاً مثل عناوين يا بنى آدم، أو يا أيّها الناس، يا أيّها الإنسان وأمثال ذلك، كما يستفاد وجود بعض الأحكام فى الشرائع السابقه أيضاً من بعض الآيات، مثل قوله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ»(١) حيث يستفاد منها أنّ عنوان (الّذين هادوا) أو غيره لم يكن أخذه بصوره الموضوعيه والخصوصيه، بل كان واسطةً لإبلاغ الحكم إليهم بما أنهم مكلّفون، لا لخصوصيّةٍ فى دينهم من جهه التهوّد أو التنصّر، ومن قبيل ذلك فى الآيات كثيره، سواءٌ فى الأحكام وغيرها، مثل قوله تعالى فى مورد الوعظ والتذكّر: «قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاء لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ»(٢)، حيث يستفاد من لسان الآيه أنّه ليس لعنوان (هادوا) خصوصيّه فى ذلك، فكذلك يكون فى بعض الأحكام، فعليه يحصل لنا الشك فى بعض الموارد من الأحكام التى لا دليل فيها لإثبات أحد الطرفين من النفى والإثبات، فى أنّه هل أُخذ العنوان فى الدليل أم لا؟، وعلى فرض الأخذ هل أُخذ بصوره الخصوصيه والموضوعيه مثل آيه الظفر والشحوم، أو أنه مأخوذ على نحو يكون واسطه فى الإبلاغ لا الخصوصيّه فيه؟، فمع الشك فى ذلك الموجب لتماميه أركان الاستصحاب من وجود يقين سابق شك لاحق فيه جرى۵.

١- السوره البقره: الآيه ١٨٢.

٢- السوره الجمعه: الآيه ۵.

الاستصحاب فيه.

وأمّا ما ذكره من كفايه إحتمال وجود العنوان المأخوذ فى المنع لأجل لزوم إحراز وحده القضيتين.

فوجيهٌ إذا لم يكن لنا دليلٌ دال على إمكان كون أخذ العنوان كان بنحو اللازم الأعمّ من حيث عدم الإتحاد بين القضيتين، لما قد عرفت من أنّ أخذ بعض العناوين غير منافٍ لانطباق الحكم على غير مصاديقه لأنّ الأخذ ليس إلاّ طريقاً وواسطه لابلاغ لا للخصوصيه حتى يوجب اختلاف القضيه المتيقنه والمشكوكه، فمثل هذا الشك لا يخلّ بوحده القضيتين، إلاّ أن يثبت كون العنوان مأخوذاً على نحو الخصوصيّه لا الإبلاغيه هذا أوّلاً.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك فى المقام، ولكن نقول فى حقّ المُدرِك للشريعتين بعين ما قلتم فى العنب والزبيب، فإنّ سلمان رضى الله عنه قد أدرك دين عيسى عليه السلام ، فينطبق عليه عنوان «الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّا نَصَارَى» ويثبت فى حقّه حكم من الأحكام الثابته فى شريعه عيسى، ثم بعد الدخول فى هذه مدلول الآيه وبخروجه عن بدين هذه الملّه، يشك بعد خروجه عن المسيحيه وهدايته بالاسلام ودخوله فيه أنه هل نسخ الحكم السابق فى حقّه بخروجه عن العنوان ودخوله فى الإسلام، أو أن الحكم باقٍ فى حقه فنقول فى حقّه كما قيل فى حقّ العنب من أنه كان متيقناً بتعلّق الحكم به لكونه من النصارى، فالآن يشك فى بقاء الحكم وعدمه - لإختياره الإسلام - فحينئذٍ يشابه حكمه حكم صيروره العنب زبيباً، فيستصحب بقاء الحكم نظير استصحاب

نجاسه الماء المتغيّر بعد زوال تغيره، فبعد ثبوت الحكم فی حقه يلحق الباقين من المكلفين به بقاعده الاشتراک من الضروره والإجماع، حيث لا ـ يمكن أن يكون الحكم فی زمان واحد لشريعه واحده منسوخاً لفرد دون فرد آخر، فيتم المطلوب، ويرتفع الإشكال.

الاشكال الثالث: عن المحقّق الخمينی والخوئی وهو أنّ الشک فی نسخ بعض أحكام الشرائع يكون كالشک فی نسخ بعض أحكامنا من قبيل الشک فی المقتضی، وعلى فرض عدم قبول صحته - كما عليه الشيخ والمحقّق الخوئی - يوجب عدم صحه الأخذ بالاستصحاب هنا، وقد تعرّض المحقق الخوئی لتوجيه ذلک بالتفصيل فی كتابه «مصباح الاُصول» وإليک خلاصه كلامه:

قال رحمه الله بعد نقل كلام الشيخ بعدم كون المقام من قبيل الشک فی المقتضی، وأنّه يكون من قبيل الشک فی الرافع، قال:

وفيه: إنّ النسخ فی الأحكام الشرعيه إنّما هو بمعنی الرفع وبيان أمد الحكم به، لأنّ النسخ بمعنى الرفع للحكم الثابت مستلزم للبداء المستجيل فی حقّه سبحانه وتعالی، وقد ذكرنا غير مرّه أن الإهمال بحسب الواقع ومقام الثبوت غير معقول، فالمجعول إما الجعل بلا ـ تقيّد بزمان بحيث يعتبره إلى الأبد، وإمّا أن يجعله ممتداً إلى وقتٍ معيّن، وعليه، فالشک فی النسخ شکٌ فی سعه المجعول وضيقه، من جهه إحتمال إختصاصه بالموجودين فی زمان الحضور، وكذا الكلام فی أحكام الشرائع السابقه فإنّ الشک فی نسخها شک فی ثبوت التكلف بالنسبه إلی

المعدومین، لا شک فی بقائه بعد العلم بثبوته، فلا مجال لجریان الاستصحاب.

إلی أن قال: فإذا شککنا فی أن المحرّم هو الخمر مطلقاً، أو خصوص الخمر المأخوذ من العنب، کان الشک فی حرمه الخمر المأخوذ من غیر العنب شکاً فی ثبوت التکلیف، ولا مجال لجریان الاستصحاب معه، والمقام من هذا القبیل، فالشک فی أن التکلیف مجعول لجمیع المکلفین أو هو مختصٌ بمدرکی زمان الحضور، فیکون إحتمال التکلیف بالنسبه إلی غیر المدرکین شکاً فی ثبوت التکلیف لا فی بقائه) انتهی خلاصه کلامه(١).

قلنا: الظاهر أنّ الحق مع الشیخ قدس سره القائل بأنّ الشک فی نسخ الأحکام یعدّ شکاً فی الرافع لا فی المقتضی، من دون أن یستلزم البداء المستحیل فی حقّه سبحانه.

توضیح ذلک: إنّ للأحکام مقامان: مقام الثبوت ونفس الأمر، ومقام الإثبات والإحتجاج والإستظهار والحکم.

بالنظر إلی الأوّل: لا اشکال فی کونه تابعاً للصالح والمفاسد، وهما فی الواقع لا یخلوان عن أحد الوجهین: أمّا یکون الحکم مجعولاً إلی الأبد جعل أو یکون مجعولاً إلی أمد معین ومجدد، ففی الأول یدوم وفی الثانی یزول عند بلوغه إلی أَمَده.

وأمّا بالنظر الثانی: أی لحاظ الحکم بالنظر إلی مقام الإثبات والإحتجاج،٨.

١- مصباح الاُصول: ج٣ / ١٤٨.

فإنّه لا يكون منحصراً بهما بل يمكن أن يكون على ثلاثه أنحاء:

تاره: يدلّ الدليل بالدلاله المطابقيه أو غيرها على الأبَديه.

وأُخرى: يدلّ على خلاف ذلك، أى على الأمد باحدى الدلالتين من المطابقه أو الإلتزام.

وثالثه: أن لا يكون فى مقام الظاهر والإثبات إلّا على إثبات أصل ثبوت الحكم، وأمّا إنتهائه فإن الدليل ساكت عنه، أى لم تكن الحجه قائمه وداله على أحد الطرفين، وحينئذٍ يشك المكلف فى ذلك، أى لا يعلم هل نسخ الحكم وارتفع فى عالم الحجّه والإثبات بواسطه عروض ما يوجب إحتمال النسخ أم أنه باقٍ بحاله بعد عروض العارض، فحينئذٍ دليل الإثبات على ثبوت أصل الحكم موجود قطعاً، وأمّا دليل الرفع - أى رفع الحجيه والإثبات - فإنّه يلاحظ بلحاظ حال دليل الإثبات والإحتجاج لا بلحاظ حال الثبوت والواقع حتى يقال إنّه دفع لا رفع، إذ لا طريق لنا لإحراز الواقع والثبوت، إلّا من خلال دليل الإثبات، وهو على ثلاثه أنحاء كما عرفت.

نعم، يكون الشك من قبيل المقتضى فيما إذا علمنا من الدليل كون الحكم له اَمَدٌ وإنتهاءٌ إلاّ أنه نشك فى أنه بيوم مثلًا أو يومين، فحينئذٍ يكون الشك من قبيل الشك فى المقتضى، ولا يجرى فيه الاستصحاب عند من لا يقول بجريانه فيه كالشيخ قدس سره خلافاً لمن يرى حجيّته جريانه حتى فى الشك فى المقتضى كما هو المختار.

وكيف كان، فالشك فى نسخ الأحكام فى شريعتنا أو فى الشرائع السابقه

يكون من قبيل الرفع لا الدفع، من دون أن يستلزم البداء المستحيل فى حقّه تعالى كما لا يخفى.

وأخيراً: بقى هنا توهّم إشكال فى جريان الاستصحاب فى حقّ أحكام الاُمم السابقه، وتقريبه أن يقال:

إنّ العلم بثبوت حكمٍ للاُمم السابقه لا يرتبط بنا حتى يقال إنّه نشك فى بقائه فتسصحبه، إذ الاستصحاب إنّما يجرى فيما إذا كان متعلق اليقين والشكّ شخص المستصحب كما هو واضح بأن يقال كان هذا الشىء سابقاً متيقن النجاسه والآن كما كان، فكما يجب عليه الإجتناب عنه سابقاً يجب عليه ذلك بقاءً استناداً إلى الاستصحاب، وليس الأمر فى المقام كذلك.

والجواب: هذا الاشكال ممنوعٌ وقابلٌ للاندفاع:

أولاً ـ بأنه لا ـ يعتبر فى الاستصحاب وجود الأـثر فى أصل الثبوت والبقاء كليهما، بل يكفى فى صحه جريانه وجود الأثر فى أحدهما ثبوتاً أو بقاءً، غايه الأمر وجوده فيهما هو الغالب، والشاهد على ذلك تمسّك العلماء باستصحاب عدم حدوث غمس الرأس فى الماء إذا كان الأثر مترتباً عليه بقاءً، كما لو بأن كان صائماً، حيث يقولون: كان قبل دخول الصبح لم يكن متحققاً منه، ثم الغمس متحققاً منه، ثم نشك فى حدوثه بعد دخول الصبح عمداً حتى يوجب بطلان صومه، فيستصحب عدم تحققه، ونتيجه ذلك صحه صومه، مع أنّ عدم الغمس لا أثر فيه قبل دخول الفجر، والأمر فى المقام كذلك إذ ثبوت الأحكام للاُمم السابقه

یقیناً لا أثر له بالنسبه إلینا حدوثاً إلّا انه ذو أثر لنا بقاءً، حیث یفید لزوم تعبدنا بتلک الأحکام بواسطه الاستصحاب، هذا أوّلاً.

وثانیاً: لو سلّمنا شرطیه لزوم ترتّب الأثر فی کلا الموردین من الثبوت والبقاء، فنقول نفرض جریان الاستصحاب المشتمل علی هذین الشرطین فی حقّ مدرک الشریعتین، فإذا ثبت فی حقّه لحق الباقون به بقاعده الإشتراک من الضروره والإجماع، فثبت المطلوب.

وخلاصه الکلام: تحصل من جمیع ما حققناه صحّه جریان الاستصحاب فی أحکام الشرائع السابقه استصحاباً تنجیزیاً وتعلیقیاً، سواءٌ کان الشک فی النسخ من قبیل الشک فی الرافع أو من قبیل الشک فی المقتضی، واللّه العالم بحقایق الاُمور.

***

التنبیه السابع: عدم حجیّه مثبتات الاُصول دون الأمارات

المشهور بین المتأخرین من الاُصولین هو عدم حجیّه مثبتات الاُصول ومنها الاستصحاب دون الأمارات، بخلاف القدماء حیث أن المشهور بینهم هو حجیّه المثبتات حتّی فی الاُصول، کما هو المستفاد من بعض کلماتهم، وحیث أن تنقیح هذا المبحث متوقفٌ علی تقدیم اُمور یکون الإطلاع علیها مؤثراً ودخیلًا لوضوح المطلب، فمن الضروره التعرّض لها لیکون مختارنا فی المسأله مبتیّاً علی أدله واضحه، نستعین به فی تطبیقاتنا الفقهیه.

الأمر الأوّل: فی بیان معنی المثبتات والمراد منها؟

الذی یظهر من ظواهر کلمات القوم بل وتصریحهم أنّ المراد منها هو الأثر المترتب للشیء بالواسطه، سواء کانت الواسطه شرعیاً أو عقلیاً أو عادّیاً، وسواء کان الأثر المترتب علی الشیء هو اللزوم لذلک الشیء، أو ملزومه أو ملازمه، ولا بأس لتوضیح المطلب بذکر المثال لکلّ واحدٍ منها حتّی یکون سراجاً لنا فی المباحث الآتیه، فنفرض المسأله فی نفس الاستصحاب حیث یکون مرتبطاً بمبحثنا، فإنّ المستصحِب إذ استصحب لا یخلو عن أحد أمرین:

۱- أمّا أن یستصحب حکم المستصحَب ویتعبّد بحکمٍ مماثل للحکم الموجود علی المستصحب والمتیقن، مثل أن یستصحب وجوب صلاه الجمعه فی

حال الشک مثل زمان الغیبه، فمعنی الاستصحاب هنا هو جعل حکم تعبّدی مماثل للحکم السابق - وهو الوجوب الذی کان ثابتاً یقیناً علی صلاه الجمعه حال حضور الإمام علیه السلام - علی الجمعه فی حال الشک وهو زمان الغیبه، وعلیه فالأثر لجریان هذا الاستصحاب هو الوجوب والحکم، غایه الأمر الفرق بین هذا الوجوب فی ظرف الشک مع الوجوب فی حال الیقین هو أنّ الحکم الثابت حینئذٍ یعدّ حکماً ظاهریاً فی ظرف الشک، بخلافه فی السابق حیث یعدّ حکماً واقعیّاً، ومعنی الحکم الواقعی هو قیام الحجّه والدلیل علیه بحیث یکون الحکم مستنداً إلی الحجه، بخلاف الثانی حیث أنّ وجوبه تعبدی ثابت له فی ظرف الجهل والشک بعد فقد الحجّه الإجتهادیه.

۲- وإمّا أن یکون المستصحب هو الموضوع الخارجی، مثل استصحاب الخمریه، حیث أنّ معنی إجراء الاستصحاب فیه هو التعبد بحکمه الذی کان مناسباً لشأن الشارع، فمعنی لزوم التعبّد بخمریه هذا الموجود هو التعبّد بحکمه، وهو الحرمه والنجاسه کما هو الحال کذلک فی نفس المستصحب والمتیقن، فالأثر هنا عباره عن جعل حکم علی المشکوک بواسطه استصحاب الموضوع، فمثل هذا الأثر الشرعی یترتب علی الاستصحاب والاُصول قطعاً، کما یترتب مثل هذا الأثر فی الأمارات بعد قیام أدلّتها، إذ لازم عدم ترتّب هذا الأثر علیها هو اللغویه فی دلیل التعبّد فی کلا الموردین، وهذا أمرٌ ثابت لا کلام فیه.

أقول: البحث والکلام فی المقام فی الأثر المترتّب علی الشیء بواسطه

ترتّب أثر آخر علیه، وهو علی أقسام:

تاره: یکون الأثر مع الواسطه شرعیّاً کنفس الأثر المترتب بلا واسطه، مثل ما لو استصحب طهاره الماء حیث یترتب علیه صحّه الوضوء ثم بتبعها یترتب صحّه الصلاه التی صلّاها بهذا الماء به، وهکذا الحال فی سائر الوسائط الشرعیه وإن تعددت.

واُخری: أن یکون الأثر المترتّب علی الأثر الشرعی أثراً عادیاً بنحو اللازم والملزوم، بأن یجری الاستصحاب فی ملزومه، ویترتّب علیه أثره الشرعی اللاّزم له، کما یترتب علیه أثره العادی اللازم له، وان کان لهذا الأثر العادی أثراً شرعیّاً آخر، وهو کما ما لو استصحب حیاه زید عند الشک فی حیاته فی برهه من الزمان، فإنّه لا إشکال أنه یترتب علیه حرمه تزویج زوجته، وحرمه تقسیم أمواله، حیث أنّ الأثر الثابت أثر شرعی، وأمّا ثبوت الأثر العادی المترتب علی حیاه الانسان وهو نبات لحیته وغیرها فممنوع، وعلیه فلو نذر لنفسه أنه إذا نبتت لحیته کان علیه التصدّق، فهل یثبت وجوب التصدق علیه حینئذٍ بمجرد استصحابه الحیاه لو لم یجر الاستصحاب فی نفس نبات اللحیه، أم لیس علیه التصدق، بل حکمه حکم الملزوم واللازم الشرعی؟

ذهب البعض إلی تحقق النذر وثبوت اللازم العادی إذا کان الدلیل الدال علی حکم الملزوم هو الأماره، بخلاف الأصل والاستصحاب حیث لا یمکن الإثبات به إلاّ الأثر الشرعی دون غیره، بل الأثر الشرعی بلا واسطه دون مع

الواسطه الشرعیه، کما عن الخمینی قدس سره .

وثالثه: یکون الأثر المترتّب علی استصحاب الحیاه مثلاً - مضافاً إلی الأثر الشرعی - أثراً عقلیاً لازماً له، وفرض ثبوت حکم شرعی لهذا الأثر العقلی لو ثبت هذا الأثر العقلی مثلاً لو قُدّ زیدٌ بالسیف نصفین وهو ملفوف فی اللحاف ثم شک فی حیاته حالَ القطع والقدّ فإنه لا اشکال أنه عند جریان الاستصحاب یترتب أثره الشرعی - وهو حیاه زید - علیه کما عرفت، لکن البحث عن أنه هل یترتب علیه أثره العقلی، وهو تحقّق القتل بالقدّ حتی یثبت به القصاص الذی هو حکمٌ شرعی للقتل أم لا؟

ذهب البعض إلی التفصیل المزبور هنا أیضاً وقالوا بأن المثبت للحیاه حال القدّ إن کان أماره یثبت بها القصاص لثبوت القتل بها، بخلاف الأصل والاستصحاب حیث لا حجیه فی مثبتهما.

ورابعه: لو سلّمنا جریان الأصل أو الاستصحاب أو الأماره فی اللازم، فهل یثبت به الملزوم أم لا؟ ومثاله ما لو فرض جریان الاستصحاب فی النهار فهل یثبت بجریانه ملزومه وهو طلوع الشمس.

نقول: إنّ کان الدلیل الجاری فی اللازم هو الأصل أو الاستصحاب فإنّه لا یثبت به الملزوم، ولو کان للملزوم أثراً شرعیاً، وأمّا إن کان الدلیل هو الأماره قیل إنه یثبت به الملزوم وآثاره الشرعیه، بمثل ما یثبت عند جریان الدلیل فی الملازم حیث یثبت به الملازم الآخر، مثل الضوء للعالم بالنسبه إلی النهار إذا کان الدلیل

هو الأماره، وإلّا فلا حتى ولو كان له أثر شرعى.

كلّ هذا كان يعدّ بياناً وأمثله للمطلب حتّى يتضح ما ورد فى كلمات القوم من دعوى عدم ثبوت مثبتات الاُصول من اللازم والملزوم والملازم.

الأمر الثانى: البحث عن حجيته مثبتات الأماره - دون الاُصول ومنها الاستصحاب - إنّما يتمّ إذا فرضنا وسلّمنا كون حجيّه الاستصحاب ثابت من باب الأخبار أنّ الدليل القائم على حجيتها يفيد التعبّد بالبقاء فى الاستصحاب كما هو مختار الشيخ والمحقق الخراسانى وغيرهما من المحققين، وإلّا إن قلنا بأنّ الاستصحاب معدودٌ من الأمارات وأنّ الحجيّه ثابته له من باب الظن النوعى، فحينئذٍ يكون حال الاستصحاب حال الأمارات إن قلنا بحجيّه لوازمها ومثبتاتها حيث يثبت كلّ ذلك فى الاستصحاب أيضاً وهذا ما صرح به الشيخ قدس سره فى أواخر المسأله بقوله: (وقد عرفت ان الاستصحاب ان قلنا به من باب الظن النوعى - كما هو ظاهر أكثر القدماء - فهو كإحدى الأمارات الإجتهاديه، يثبت به كلّ موضوع يكون نظير المستصحب فى جواز العمل فيه بالظن الاستصحابى، وأمّا على المختار من إعتباره من باب الأخبار، فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعيه المترتبه على نفس المستصحب) انتهى كلامه.

ونحن نقول: لعلّ الوجه فى ذهاب القدماء إلى اثبات اللوازم فى الاستصحابات دون المتأخرين هو إختلاف مشاربهما حيث أن مبنى القدماء هى حجيته الاستصحاب بملاك الظن النوعى كالبينه وخبر الثقه، وخلافاً لمبنى

للمتأخرين القائمه على حجيته من باب التعبد والأخبار، وإن استشكل بعض المعاصرين - مثل المحقق الفيروزآبادى والمحقّق الخوئى فى أصل هذا الفرق، وأنكر الكليّه فى الأمارات، وذهب الأوّل منهما إلى التفصيل فى الأمارات من دلاله حجيّه بعضها على حجيّه أطرافها دون بعض آخر ومنه الاستصحاب حتى ولو قلنا بكونه من الأمارات، وادّعى أنه لو قامت البينه على أن سنّ زيد فى السنه الماضيه كان تسعه وأربعين، ومضى عليه سنه كامله، ثبت به دخوله فى الخمسين، وجب عليه الوفاء بنذره والتصدّق إذا كان قد نذرها بعد بلوغه الخمسين، بخلاف ما لو استصحب ذلك إلى الآن المشكوك بعد العلم بإنقضاء تسعه وأربعين، حيث لم يجب عليه التصدّق بشىء أصلاً، لكنه لم يذكر لهذه الدعوى برهاناً ودليلاً سوى دعواه وجود التفاوت فى الحكايه عن المؤدى والأطراف فى الأمارات بعضها مع بعض، مع أنّه يبطل ذلك إذا قلنا بأن الملاک فى حجيه الأمارات ليس إلّا حصول الظن النوعى بها بذلک المؤدى مع أطرافه، فإذا حصل ذلک فلا فرق فيه بين كون المورد هو البينه أو الاستصحاب.

نعم، يصحّ دعوى الفرق إذا أنكرنا وحده ملاكهما كما سنشير إليه إن شاء اللّه تعالى.

***

فی الفارق بین الأمارات والأصول

الأمر الثالث: یـدور البحث فیه عن وجه الفرق بین الأمارات والاُصول من حجیه مثبتاتها بتمام أقسامها دون مثبتات الاُصول، وقیل فی ذلک بوجوه لا بأس بالإشاره إلیها حتی یتضحّ ما هو صحیحها من سقیمها.

الوجه الأوّل: وهو قول المشهور من أن الفرق بینهمـا إنّما هو من جهه أن الجهل بالواقع والشک فیه مأخوذٌ فی موضوع الاُصول دون الأمارات، بل الموضوع المأخوذ فی لسان أدله حجیتها هو نفس الـذات بلا تقییـد بالجهل والشک، کما فی قوله تعالی: «إِنْ جَاءکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا»، فان موضوع الحجیه بمفاد المفهوم هو إتیان غیر الفاسق بالبناء، من دون اعتبار الجهل فیه، وکـذا قوله علیه السلام : «لا عذر لأحدٍ فی التشکیک فیما یرویه عنّا ثقاتنا» فإن موضوع الحجیه فیه هو روایه الثقه بلا تقیید بأمر آخر(۱).

وناقش فیه المحقق الخوئی فی مصباحه بقوله: (وللمناقشه فیه مجال واسع، لأنّ الأدله الداله علی حجیه الأمارات وان کانت مطلقه بحسب اللفـظ، إلاّ انهـا مقیـده بالجهـل بـالواقع بحسب اللبّ، وذلک لما ذکرناه غیر مرّه من أن الإهمال بحسب مقام الثبوت غیر معقـول، فلا محاله تکون حجیه الأمـارات إمّـا مطلقه بالنسبه إلی العـالم والجاهـل، أو مقیّـده بالعـالم، أو مختصّه بالجاهـل، ولا مجال ۱.

۱- مصباح الاُصول للخوئی: ج۳ / ۱۵۱.

للإلتزام بالأول والثانى فإنه لا يعقل كون العمل بالأماره واجباً على العالم بالواقع، وكيف يعقل أن يجب على العالم بوجوب شيء أن يعمل بالأماره الداله على عدم الوجوب مثلاً فيبقى الوجه الأخير وهو كون العمل بالأماره مختصاً بالجاهل، وهو المطلوب، فدليل الحجيه فى مقام الإثبات وان لم يكن متقيداً بالجهل، إلّا أن الحجيه مقيده به بحسب اللبّ ومقام الثبوت.

مضافاً إلى أنه فى مقام الإثبات أيضاً مقيدٌ به فى لسان بعض الأدله، كقوله تعالى: «فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ» فقد استدلّ به على حجيه الخبر تارةً، وعلى حجيه فتوى المفتى اُخرى، وكلاهما من الأمارات، وقُيّد بعدم العلم بالواقع، فلا فرق بين الأمارات والاُصول من هذه الجهه، فما ذكروه من أن الجهل بالواقع مورد للعمل بالأماره وموضوع للعمل بالأصل ممّا لا أساس له) انتهى كلامه(۱).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال بعد التأمّل والدقه، وهو أنّ دعوى المشهور ليس إلّا لبيان أن الموضوع فى الأصل والاستصحاب ليس إلاّ حال الشک، بحيث لو لم يكن للمكلف شك لما أمكنه إجراء الأصل فى حقه، لعدم تحقق موضوعه، فإذا لم يكن لشىءٌ موضوعٌ فلا معنى للحكم بحجيّته وعدمها، هذا بخلاف حال الأماره حيث أن مورد الرجوع إليها يمكن أن يكون حال جهل المكلف بالواقع، إذ فى غير تلك الحاله من العلم أو الظن المتاخم للعلم لا يحتاج۲.

۱- مصباح الاُصول: ج۳ / ۱۵۲.

إليهـا، لا ـ أن لا ـ تكون حجّه بـل هى حجّه فى ذاته، وبعبـاره أُخرى خبر الثقه قابـلٌ للإعتماد سواءٌ كان الشـخص الـذى يرجع إليه جاهلاً ـ أو عالمـاً، ولكن لم يؤخـذ فى موضوع حجيته وجود الجهـل بـالواقع كأن يقال: (إن كنت جاهلاً فخبر الثقه حجّه) بل هى حجّه حتى للعالم، وان كان هو غير محتاجٍ إليه لكونه عالماً بالحكم بحسب الفرض، وعليه:

فـإن كان مراده من أنّ الأماره لُبّاً للجاهل هو هـذا المعنى، فهو لا يوجب التقييـد فى موضوع الحجيّه كما هو الملاک فى الإمتياز بينهما.

وان اُريـد مـن ذلـک الكلام هـو التقييـد فيـه، كمـا صرّح بـه فى متن كلامه، فهـذا مـا ننكره أشـدّ الانكـار، إذ من الواضـح أن الموضوعـات المتخـذه للأحكام هى الموجبه للتمايز بين أقسام المسائل، بل قـد يكون ذكر القيـد فى اللفظ بلحاظ إحتياج المادّهٍ الواقع فى ذلـک الموضوع، لا ـ أن يكون له دخـلٌ فى أصل موضوع الحكم الـذى هو العمـده فى جهه الفرق والإفتراق، ولعلّ من هـذا القبيـل مـا هو وارد فى آيه السؤال فى قوله تعـالى: «فَاسْـأَلُواْ أَهْلَ الـذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»، حيث إشار تعالى فيها إلى أمر إرتكـازى عرفى، حيث أن سؤال من السائل لا يتحقّق غالباً فى الخارج عنـد العقلاء إلّا إذا كان السائل جاهلاً، لا أن تكون حجيّه خبر أهـل الـذكر مخصوصه للجهله، خصوصاً إذا لاحظنا تفسير الآيه بأنّ المراد من أهل الـذكر هم الأئمه عليهم السـلام ، بل قد ورد فى الحـديث الصـحيح الذى رواه محمد بن مسـلم عن أبى جعفر عليه السـلام ، قال: «من عندنا يزعمون أنّ قول اللّه عزوجل «فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»

إنّهم اليهود والنصارى.

قال: إذاً يدعونكم إلى دينهم، ثم قال بيده إلى صدره: نحن أهل الذكر، ونحن المسئولون»(۱).

بل نقل صاحب «تفسير البرهان» روايات عديده فى هذا المضمار من الفريقين وهى تبلغ عنده إلى خمسه وعشرين.

وعليه، فإذا كانوا هم الأئمه عليهم السلام وهم أهل الذكر، فهل يصحّ دعوى حجيّه كلامهم لخصوص الجاهلين، أو أن كلامهم يعمّ جميع الناس من العالمين والجاهلين، إلاّ أن الجاهل هو المحتاج إلى السؤال عنهم وهو لا يوجب التقييد فى الحجيّه.

فاذاً فدعوى الفرق بين الاُصول والأمارات بما ذكره المشهور فى غايه المتانه، ولا يرد عليهم المناقشه المذكوره كما لا يخفى.

الوجه الثانى: ما ذكره صاحب «الكفايه» وهو: (إنّ الأدله على إعتبار الأمارات تدلّ على حجيتها بالنسبه إلى مدلولها المطابقى ومدلولها الإلتزامى، فلا قصور من ناحيه المقتضى فى باب الأمارات، بخلاف الاستصحاب فإنّ مورد التعبّد فيه هو المتيقن الذى شُك فى بقائه، وليس هذا إلاّ الملزوم دون لازمه، فلا يشمله دليل الاستصحاب، فإذا قدّ رجلٌ تحت اللحاف نصفين، ولم يعلم أنّه كان حياً، فباستصحاب الحياه لا يمكن إثبات الغُسل، لأن مورد التعبد الاستصحابى۵.

۱- فى تفسير البرهان: ج۲ / ۳۷۰، الحديث ۵.

هو المتیقن الذی شُک فی بقائه وهو الحیاه دون القتل) انتهی ملخص کلامه علی المحکی فی «مصباح الاُصول».

ثم قـال المحقـق الخوئی فی توجیه کلاـم الکفـایه: (بـأنه لاـ یمکن الإـلتزام بـترتّب الآثـار الشـرعیه المرتبه علی اللوازم العقلیه أو العـادیه، لأجـل القاعـده المعروفه وهی أنّ أثر الأـثر أثرٌ علی طریقه قیـاس المساواه، لأن هـذه الکلیه مسلّمه فیما إذا کانت الآثار الطولیه من سـنخ واحـد، بـأن کـان کلّهـا آثـاراً عقلیه أو آثـاراً شـرعیه، کمـا فی الحکم بنجـاسه الملاقی للنجس، ونجاسه ملاقی الملاـقی وهکـذا، فحیث أنّ لاـزم نجـاسه الشـیء نجاسه ملاقیه، ولازم نجاسه الملاقی نجاسه ملاقی الملاقی وهکـذا، فکلّ هـذه اللوازم الطولیّه شـرعیه، فتجری قاعده أثر الأثر أثر، بخلاف المقام فإنّ الأثر الشـرعی لشـیء لا یکون أثراً شرعیاً لما یستلزمه عقلاً أو عاده، فلا یشمله دلیل حجیه الاستصحاب) انتهی کلامه(۱).

ویرد علیه أولاً: أنّ کلامه قدس سره مشتملٌ علی دعویین:

الأولی: کون مقتضـی دلیل حجیه الأماره هو إعتبار مدلولی المطابقی والإلتزامی دون دلیل حجیه الاستصـحاب، حیث لا یقتضـی إلّا حجیه مدلوله المطابقی، وهو مورد المتیقن الذی شک فی بقائه، ولم یذکر رحمه الله لدعواه الفرق دلیلاً حتّی یسـتدل به، أی لم یقل لماذا صار الأمر فی الأمارات فی الدلاله أوسع من۲.

۱- مصباح الاُصول: ج۳ / ۱۵۲.

الأصل والاستصحاب، فليس ما ذكره إلاّ مجرّد الدعوى بلا دليل، فيمكن أن لا يكون دليله إلاّ الذى ذكره المشهور على حسب ما عرفت.

وثانياً: إنّ ما إدّعاه فى مقتضى دليل الاستصحاب من عدم دلالته إلاّ على المطابقى ينافى مع ما ذكره فى القاعده إذا كانت الآثار طوليه، حيث أجاز ترتيب أثر الأثر إذا كان من سنخ واحد وهو الشرعى، كما مثّل بنجاسه الملاقى بالملاقى مع النجس، مع أنّ دلالته عليه تكون دلاله إلتزاميه لا مطابقيه بحسب مفاد الاستصحاب، فكيف يمكنه الجمع بين هذين الكلامين؟!

الدعوى الثانيه: هى دعوى إجراء القاعده فيما إذا كان من سنخ واحد شرعاً أو عقلاً أو عاده، مع أنّه مخدوش:

أوّلاً: لمخالفه ذلك فى الأثر المترتّب على الأثر العقلى فى الأمارات، حيث اعترفوا بترتيب الآثار على الأمارات حتى ولو كان الأثر الشرعى مترتباً على الأثر العقلى، كما عرفت مثاله فى الإنسان المقدور بنصفين إذا كانت البيّنه قائمه على حياته إلى زمان القدّ والقطع، وحيث يترتب عليه القتل وهو أثر عقلى له، ويترتب عليه القصاص فى العمد وهو أثر شرعى مترتب على العقلى، والحال أنّ مقتضى القاعده بحسب ادّعائكم يوجب أن لا يترتب عليه، حيث لا يجرى فيه قياس المساواه.

اللّهم إلاّ أن يدّعى إنحصار ذلك فى خصوص دليل الاستصحاب كما هو ظاهر كلامه.

فيرد عليه: أنّه مخالفٌ لمقتضى القاعده بحسب إطلاقها.

وعليه، فالأولى أن يقال إنّ هـذه القاعـده معتبره فى حـدّ ذاتها فى سلسـله العلل والمعاليل فى التكوينيات أو الشـرعيّات، إلاّ أنه لا ترتبط بالمقام الذى كان الملاک فيه هو ملاحظه مقتضى دليل الإعتبار والحجيه فى التوسعه والتضييق بين الأمارات والاُصول فى شمول الدليل لأثر الأثر - كما فى الأمارات - أو عدم الشـمول - كما فى الاُصول - حيث إنّ دليل الاستصحاب لا يحكم بالتعبد إلاّ بما هو مؤدّى الأصل، وهو الأثر الشـرعى، بلا واسطه فى البين للمؤدى، بل لا يشمل أثر الأثر ولو كان شرعياً، كما يتضح لک إن شاء اللّه تعالى وهو العمده فى المسأله سواء كانت القاعده المقرونه موجوده أم لا.

وثانيـاً: عـدم تمـاميه القاعـده فى الأصـل والاستصــحاب بالنسـبه إلى أثر الأـثر الشرعى، لقصـورٍ فى دلاـله دليـل حجيّـه الأصـل والاستصـحاب، حيث لا يعتبر إلاّ خصوص الأثر الشـرعى بلا واسـطه، إلاّ أن يتحقق شک آخر فى خصوص أثر الأثر حتى يشمله عموم دليل الاستصحاب فى قوله: (لا تنقض اليقين بالشک) ليصبح حينئذٍ خارجاً عن كونه أثر الأثر، بل هو حينئذٍ يعدّ أثراً لدليل الاستصحاب بلا واسطه، وهكذا يثبت أنّ القاعده أجنبيه عن المقام نفياً وإثباتاً، حيث لم يراع فى مثبتات الأمارات من حيث النفى - لمـا عرفت - من ترتيب أثر الأـثر حتى ولو كـان الأـثر عقليـاً أو عاديـاً، كمـا لم يراع ذلـک فى مثبتات الاُصول إثباتاً، حيث لم يترتب على أثر الأثر - بنفس دليل الاستصحاب الأوّل - الأثر، بل الحكم الثابت له هو

حکم ثابت باستصحاب آخر کما عرفت.

مع أنه لابد أن يعلم أن الوجه لترتب أثر الأثر الشرعى ولو بألف واسطه ليس بواسطه دليل إعتبار الاستصحاب فى الأثر الأوّل کما توهم، بل هو لأجل أنه بعد جريان الاستصحاب والأصل فى المتيقن والحکم بالبقاء تعبداً، يوجب ذلک ترتيب الأثر بلا واسطه، غايه الأمر قد يکون الحکم بالتعبد بالأثر موجباً لتحقق موضوع دليل شرعى کبروى آخر يتعلق به مثل العداله المشکوکه إذا استصحب وصار زيدٌ محکوماً بالعداله، فهو يوجب کونه مصداقاً لدليل الکبرى الکلى الشرعى بأن العادل مقبوله شهادته، فترتب أثر جواز شهادته يکون أثر الأثر للاستصحاب، لکن لا بدليل الاستصحاب نفسه، بل بواسطه دليل تعبّدى إجتهادى شرعى، فهو أمر صحيح ولو کان أثر الأثر من خلال الف واسطه کما لا يخفى.

الوجه الثالث: هو الذى اعتمده المحقّق النائينى قدس سره وهو أنّ المجعول فى باب الأمارات حيث کان على نحو الطريقيّه والکاشفيّه، أى اعتبار قيام دليل الأماره على شىء تتميماً للکشف من جهه کونه بنفسه کاشفاً ناقصاً، فيجعله دليل الإعتبار کاملاً بمنزله العلم، فکما أن العلم الوجدانى إذا تعلّق بشىء يصير ذلک الشىء وتمام لوازمه وملزوم ملازمه معلوم التحقق، بلا فرق بين کون اللوازم شرعيه أو عقليّه أو عاديّه، هکذا تکون الأماره بعد قيام الدليل على اعتبارها، حيث تصبح حينئذٍ مثل العلم الوجدانى، ولذلک حکموا بحجيّه مثبتاتها، هذا خلاف دليل إعتبار الاستصحاب حيث أن المجعول فيه ليس إلاّ الجرى العملى على طبق اليقين

السابق، وحیث أنّ اللازم لم یکن متیقناً، فلا وجه للتعبّد به.

وبالجمله: فالفرق بین الأماره والاُصول یکون من ناحیه المجعول.

هذا خلاصه کلامه رحمه الله فی «فوائد الاُصول».

وأورد علیه المحقق الخوئی: (بعدم تمامیته ذلک، لأن مجعول الاستصحاب هو الطریقیه أیضاً کالأمارات، ومع ذلک لا یترتب علیه لوازمه، بل هو من الأمارات ولذلک ادعی عدم الفرق بین الاُصول والأمارات فی عدم حجّیه مثبتاتها إلّا مثبتات الأماره، فهی حجّه فی باب الأخبار فقط، لأجل قیام السیره القطعیه من العقلاء علی ترتیب اللوازم علی الأخبار بالملزوم ولو الوسائط الکثیره، ففی مثل الإقرار والبیّنه وخبر العادل یترتب علیه جمیع الآثار ولو کانت بوساطه اللوازم التعلیقه أو العادیه، وهذا مختص بباب الأخبار وما یصدق علیه عنوان الحکایه دون غیره من الأمارات) انتهی کلامه(۱).

وفیه: ما ذکره رحمه الله غیر وارد علیه، لأنه إختلاف فی المبنی، إذ المجعول فی باب الاستصحاب لیس الطریقیه حتی ولو اعتبرناه من الاُصول المحرزه، بل هو الحکم بالتعبد فی ظرف الشک، من دون النظر إلی الحکم الواقعی إنْ التزمنا: بحجّیته من باب الأخبار کما هو الحقّ لا من باب الظن النوعی، وإلّا لأصبح حکمه حکم سائر الأمارات، وعلیه فدعوی عدم حجیه مثبتاته أوّل الکلام، لأنه إذا صار۴.

۱- مصباح الاُصول: ج۳ / ۱۵۴.

الاستصحاب مثل البينه التى يعدّ مدلولها طريقاً إلى الحكم وحاكياً عنه كالخبر، أصبح متضمناً لعنوان الحكايه، كما صرّح بذلک فى ذيل كلامه فى قيام السيره على حجيّه لوازمها إذا صدق عليه عنوان الحكايه.

وكيف كان، فإنّ كلام المحقق النائينى فى بيان الفارق بين الأماره والاستصحاب متين لا غبار عليه، إلّا أنه كان الأُولى أن يكمله باثبات قيام السيره القطعيه العقلائيه على ترتيب آثار الشىء ولوازمه، يعنى إذا اقرّ الرجل بشىء أو وقعت يده على شىء فإنّ العقلاء يعدون ذلک دليلاً على ترتيب آثار لوازمه العقليه والعاديه والشرعيّه، لأنهم يجعلونه بمنزله العلم الوجدانى بالشىء، ولا فرق فى ذلک عندهم بين أقسام الأمارات من كونها من قسم الأخبار أو غيرها مثل اليد وسوق المسلمين ودار الإسلام ونظائرها.

كما أنّ الأقوى عدم حجيّه مثبتات الأُصول حتى ولو كان أثر الأثر شرعياً، لأجل وقوع الخلل فى موضوعه، لأنّه يشترط فى التعبد بأثر الأثر من وجود الشک واليقين أيضاً، فان وجد شمله عموم دليل الاستصحاب مستقلاً، لكن لا بلحاظ جريان الاستصحاب فى ملزومه، وان لم يوجد فيه الشک واليقين فلا يترتب عليه الأثر، إلاّ أن يكون الاستصحاب محصّلاً لموضوع الحكم الكبروى الموجود فى الدليل الإجتهادى، وهو جواز الإقتداء بالعادل أو قبول شهادته، حيث نحكم بهما بواسطه إجراء استصحاب عداله زيد، فهذين الأثرين ليسا من باب حجيّه أثر الأثر حتى يوجب كون مثبتات الاستصحاب حجّه، بل ملاک

حجيته لأجل الدليل الإجتهادى الذى يشمله بعمومه.

فتحصّل من جميع ما حقّقناه: أن ما ادّعاه المشهور من المتأخرين من حجيّه مثبتات الأمارات دون الأُصول ومنها الاستصحاب فى غايه المتانه، ومخالفه جماعه لهم ليس إلاّ لأجل إختلافهم فى أصل المبنى، حيث يعتقدون أنّ حجيه تكون من باب الظن النوعى لا الأخبار - أى يدرجونه فى الأمارات - وعليه تكون مثبتاته حينئذٍ حجه كسائر الأمارات، والنتيجه المستفاده من جميع ذلك هى توافق جميع الأعلام (رفع اللّه درجاتهم فى الأموات) حجيّه مثبتات الأمارات، وعدم حجيّه مثبتات الأُصول، خلافاً للمحقق الخوئى حيث فصّل فى مثبتات الأمارات بين الأخبار وغيرها، ولم يوافقه على هذا التفصيل أحد من الاعلام.

والنتيجه: ظهر ممّا ذكرنا أنّ دليل التعبّد فى الأصل مثل: (لا تنقض اليقين بالشک) يدلّ على لزوم التعبّد بالآثار الشرعيه المترتبه على نفس المتيقن فى زمان المشكوک، إذ أن موضوع هذه الآثار هو المتيقّن، حيث يحكم به الاستصحاب بالبناء على الجرى العملى فى زمان الشک، فلا يشمل دليله لأثر الأثر، لأن موضوعه ليس هو المتيقن حتى يشمله دليل الاستصحاب، بل موضوعه نفس الأثر كالحياه مثلاً الذى هو أثر للاستصحاب فى المتيقن.

وعدم شموله لأثر الأثر ليس لأجل إنصراف دليل الاستصحاب عنه كما اختاره المحقق العراقى:

ولا لأجل عدم الإطلاق فى دليل الأصل حتى يشمله كما نقله المحقّق

النائینی عن بعضٍ.

ولا لأجل عدم التعقّل لشموله لکونها تکوینیّه، وکونها خارجاً عن شأن الشارع، کما فی الآثار العقلیه والعادیه، لما ثبت من عدم شمول دلیل التعبّد فی الأصل حتی لأثر الأثر الشرعی مع کونه مندرج فی شؤونه.

بل الوجه فیه هو ما عرفت من أنه یأتی من ناحیه المجعول حتّی ولو التزمنا بالتفاوت بین الأمارات والاُصول، بل حتی وإن کان المأخوذ فی الموضوع متفاوتاً بین الأمارات والاُصول کما علیه المشهور، إلّا أن لبّ وجه عدم الشمول لیس هذه الاُمور، بل العلّه فی الحقیقه هی أن مقتضی کل دلیل هو التعبّد بالأثر المترتب علی نفس الموضوع، فإلحاق آثارٍ آخری تکون ثابته بالواسطه یحتاج إلی قیام دلیل آخر، ففی مثبتات الأمارات قد عرفت أن العلّه فی التعبّد إلی الآثار حتی مع الواسطه هو قیام بناء العقلاء علی ذلک، مع عدم ردع الشارع عن هذا البناء، ولذلک یلاحظ أن العقلاء یأخذون بلوازم الإقرار ولو لم یکن المقرّ ملتفتاً إلی تلک اللوازم، وعلیه فوجه الحجیّته لتلک الآثار هو البناء المُمضی من الشارع.

کما أنّ الدلیل علی حجیّه الآثار الشرعیه مع الوسائط:

إمّا هو شمول الدلیل الإجتهادی له، لکون الاستصحاب الجاری فی الملزوم موجباً لتحقق اللازم ودخوله تحت مصادیق تلک الکبری، کما عرفت مثاله فی مثل العداله الثابته فی حق زید بالاستصحاب، الموجب لإثبات موضوع جواز الإقتداء به وقبول والشهاده منه.

وإمّا كون نفس ذلـك أثر الأثر مصـداق لجريان الاستصـحاب فيه، أى يصـبح دليله استصـحاباً آخر لا الاستصـحاب الجارى فى الموضوع فاذاً مثبتات الاُصول ليس بحجّه إلّا أن تدخل تحت أحد العنوانين المذكورين، واللّه العالم.

***

البحث عمّا يتعلّق بمثبتات الاصول

أقول: هنا امران متعلقان بمثبتات الاصول ينبغى التعرض لهما:

الأـمر الأـوّل: فى أنه لو قلنـا بحجيّه مثبتـات الاُـصول تسـليماً للخصم، فهـل يوجب ذلـك القول برفع حجيّه المثبتات لأجل ابتلائه بالأصل المعارض من جنس الاستصحاب أم لا؟

قيل: نعم، لأنّ مقتضى حياه زيد تحقّق قتله بعد الضربه القاتله، ويعدّ ذلك أثرها العقلى، فإذا تحقق القتل ترتب عليه أثره الشرعى وهو ثبوت القصـاص على قـاتله، وحينئـذٍ لو أصـبح القتـل مشـكوكاً والمفروض أن سابقه اليقين بعـدم القتل، أى قبل تحقق القدّ بالسـيف كان الرحل حيّاً غير ميت وبعد الضـربه نشك فى تحققه فاستصـحابه يقتضى العدم، ولازمه عدم وجوب القصاص، فيقع حينئذٍ التعارض بين مقتضـى الاستصحابين مما يقتضى أن لا تكون فائده فى حجيه مثبتات الأصل ولو من جهه إبتلائه بالمعارض دائماً، هذا.

ولكن أجاب عنه الشيخ قدس سره : بأنّ المعارضه غير متحققه، لأن الأصل الجارى

فی الملزوم حاکم علی الأصل الجاری فی اللازم، فإذا قلنا بجریان الاستصحاب فی الحیاه وقلنا بحجیه الآثار واللوازم مطلقا حتّی بالوسائط العقلیه والعادیه، فجریان الأصل فی الملزوم وهو الحیاه یوجب رفع الشک عن اللازم وهو القتل، ویحکم بتحقّقه، فإذا تحقق دخل تحت عموم دلیل حکم القصاص، ویکون من أحد مصادیقه، کما کان الأمر کذلک فی أثر الأثر الشرعی مثل استصحاب طهاره الماء المشکوک طهارته المغسول به الثوب المشکوک ببقاء النجاسه فیه، حیث أن الاستصحاب بعد جریانه فی الماء یجعله طاهراً، فیصیر الغَسل به غسلاً بماء طاهر، ویحکم بطهاره المغسول به وهو الثوب، فلا یبقی مجال لتوهم معارضه استصحاب نجاسه الثوب لاستصحاب طهاره الماء المغسول به الثوب، لحکومه ذلک الأصل علی الأصل الثانی، فینتج المطلوب.

مناقشه المحقق الخوئی

أقول: فإذا وقفت علی کلام الشیخ وجوابه علی إعتراض المستدلّ یقتضی المقام أن نتعرض إلی الإشکال الذی طرحه المحقق الخوئی قدس سره فی مصباحه علی ردّ الشیخ، حیث قال بعد نقل کلام الشیخ:

(والصحیح فی المقام هو التفصیل:

الأوّل: أن نقول بإعتباره من جهه القول بأن حجیه الاستصحاب لأجل افادته الظن بالبقاء، وأن الظن بالملزوم یستلزم الظن باللازم لا محاله، وعلیه فلا

معنى لمعارضه الاستصحابين لأنه بعد حصول الظن باللازم بجريان الاستصحاب فى الملزوم لا يبقى مجال لاستصحاب عدم اللازم، ولا يمكن حصول الظن بعدمه من الاستصحاب المذكور، لعدم إمكان الظن بوجود شىء لظن بعدمه، فما ذكره الشيخ صحيح على هذا المبنى.

الثانى: أن نقول بحجيه الأصل المثبت، لأجل أن التعبد بالملزوم بترتيب آثاره الشرعيه يقتضى التعبّد باللازم بترتيب آثاره الشرعيه أيضاً، فتكون اللوازم كالملزومات مورداً للتعبد الشرعى، ولا معنى للتعارض على هذا المبنى أيضاً، ومعنى الحكومه حينئذٍ صحيح، إلّا أن إثباته على القول بحجيّه الأصل المثبت دونه خرط القتاد.

الثالث: أن نقول به من جهه أن التعبد بالملزوم - المدلول بأدله الاستصحاب - عباره عن ترتيب جميع آثاره الشرعيه، حتّى الآثار مع الواسطه، فإن هذه الآثار أيضاً آثار للملزوم، لأن أثر الأثر أثر، وعلى هذا المبنى يقع التعارض بين الاستصحابين، لأن اللازم على هذا المبنى ليس بنفسه مورداً للتعبد بالاستصحاب الجارى فى الملزوم، وحيث كان مسبوقاً بالعدم، فيجرى فيه استصحاب العدم، ومقتضاه عدم ترتب آثاره الشرعيه، فيقع التعارض بينه وبين الاستصحاب الجارى فى الملزوم فى خصوص هذه الآثار، فلنا هنا يقينان وشكّان: اليقين بوجود الملزوم سابقاً، واليقين بعدم وجود اللازم سابقاً، والشك فى البقاء فى كليهما، فيوجب جريان الاستصحاب فيهما، فنتيجتها هو ترتيب جميع الآثار

وعدمه فيتعارضان.

فتحصّل: أنّ استصحاب فی الأصل المثبت إمّا أن لا يكون له المقتضی، لما قد عرفت من عدم شمول أدله الاستصحاب للمثبتات، أو لأجل وجود المانع، أی إبتلائه بالمعارض لو سلّمنا شمول أدلته للآثار مع الواسطه، وسلّمنا وجود المقتضی له هذا.

أقول: ولكن يرد عليه: بأنا نفرض أن إجراء الاستصحاب فی الملزوم - المفروض حكمه بترتيب جميع الآثار الشرعيه حتی مع الواسطه - لا يخلو عن أحد أمرين:

إمّا أن يوجب رفع الشک عن اللازم تعبداً فی مثل القتل عنه استصحاب الحياه، وإمّا أن لا يوجب الرفع؟

فعلی الأوّل: لا يبقی موردٌ لاستصحاب الملزوم حتی يوجب التعارض، للإخلال بأركانه، وهو عدم وجود الشک بالبقاء، بل صار بمقتضی الاستصحاب الجاری فی الملزوم مقطوع العدم، فيترتب عليه أثر القتل وهو القصاص، وهذا هو مختار الشيخ علی فرض تسليم حجيّه أصل المثبت.

وأمّا علی الثانی: وهو عدم رفع الشک عن وجود اللازم، فإنّه لم يقتض الأصل الجاری فی الملزوم الحكم بوجوده تعبّداً، بل غايته هو ترتيب الآثار عليه، فلازمه حينئذٍ إمكان إجراء الاستصحاب فی اللازم أيضاً، الذی يقتضی الحكم بعدم وجوده تعبّداً، وهذا لا يعارض مع ما لا يقتضی التعبّد بالوجود، بل لسانه من

تلک الجهه هو عدم الإقتضاء، ومن المعلوم أنه لا معارضه بین ما لا إقتضاء له مع ما فیه الإقتضاء، ونتیجه الجمع بینهما هی الحکم بترتیب الآثار حتی مع الواسطه فیما لا مزاحمه له من الأصل المخالف، نظیر أثر الأثر الشرعی الموافق له، دون ما عرفت من المثال فی الماء المشکوک طهارته المغسول به الثوب النجس، حیث ان الأصل الجاری فی الثوب یکون مخالفاً ومزاحماً للأصل الجاری فی طهاره الماء، لکنه یحکم بالطهاره فیه لأجل کونه مصداقاً للکبری الکلی کما عرفت، بخلاف الأثر المترتب علی حرمه تقسیم أموال من استصحب حیاته مثل حرمه التصرف فی أمواله بدون إذنه، حیث إنّه یکون أثر الأثر وموافق لاستصحاب الحیاه، لأنه کان فی السابق أیضاً محرّم التصرف بدون إذنه فالآن کما کان بمقتضی استصحاب الملزوم واستصحاب نفسه أی اللازم، فیکونان متوافقین، ولازم ذلک هو التفصیل فی حجیه المثبتات فی الاُصول:

بین کونه فیما لا معارض له، فیترتب علیه جمیع الآثار حتّی مع الواسطه.

وبین ما له المعارض حیث یکون العمل علی حسب الأصل الجاری فی نفس اللازم دون الملزوم، فلازم ذلک هو الحکم بعدم جواز القصاص فی مورد استصحاب الحیاه لمن قُدّ بالسیف نصفین، مع ترتیب الآثار المترتبه حتی مع الواسطه، لما لا یکون له أصلًا معارضاً له، فلا یکون المطلب وهو ما افترض من عدم حجیه مثبتات الاُصول - مطلقاً، إمّا لأجل عدم المقتضی کما هو المختار، وإمّا لأجل وجود المانع، وهو ابتلائه بالمعارض، إذ کلیه الأخیر ممنوعه کما عرفت، بل لابد فیه من التفصیل المزبور.

حكم الأصل المثبت إذا كانت واسطته خفيّه

الأمر الثانى: استثنى الشيخ قدس سره من عدم حجيّه الأصل المثبت ما إذا كانت الواسطه خفيّه، بحيث يعدّ أثر الواسطه أثراً لذى الواسطه، ومثل لذلك باستصحاب عدم الحاجب فى باب الغُسل والوضوء، حيث أنّ صحتهما وان كان أثر وصول الماء إلى البشره لاـ أثر عدم الحاجب، إلّا أن العرف بعد صبّ الماء على البدن بالاستعانه مع استصحاب عدم الحاجب يحكم بصحه الغُسل، فكأنّه يرى صحه الغُسل أثراً لنفس عدم الحاجب والواسطه وهو وصول الماء للبشره، ولا يكون ذلك إلّا لخفاء الواسطه عند العرف، والنتيجه هى ثبوت الحجيّه لمثل هذا الأصل المثبت.

أقول: زاد عليه صاحب «الكفايه» فردان آخران حتّى مع كون الواسطه جليّه، وقال المحقق الخوئى فى توضيح مراد المحقق الخراسانى فى المقام: (وهو ما إذا كانت الواسطه بنحوٍ لا يمكن التفكيك بينها وبين ذى الواسطه فى التعبّد عرفاً، كما أنّ بينهما الملازمه بحسب الوجود واقعاً، ومثّل له فى هامش «الرسائل» بالعلّه والمعلول تارهً وبالمتضائفين اُخرى، بدعوى أن التفكيك بين العلّه والمعلول فى التعبّد ممّا لا يمكن عرفاً وكذا التفكيك بين المتضائفين:

فإذا دلّ دليلٌ على التعبد بأبوّه زيدٍ لعمرو مثلًا، فيدل على التعبّد ببنوّه عمروٍ لزيد كوجوب إطاعه زيد مثلًا، لأنه كما يجب على الأب الإنفاق للإبن كذلك يجب على الإبن إطاعه الأب، والأوّل أثر للأبوّه والثانى أثر للبنوّه مثلًا.

أو نقول: إنّ أثر البنوّه أثر للأبوّه أيضاً لوضوح الملازمه بينهما، فكما يصحّ إنتساب وجوب الإطاعه إلى البنوّه كذا يصحّ إنتسابه إلى الابوّه أيضاً، وكذا الكلام فى الأخوه فإذا دلّ دليل على التعبّد بكون زيد أخاً لهند مثلًا، فيدل على التعبد بكون هند اُختاً لزيد، لعدم إمكان التفكيك بينهما فى التعبّد عرفاً.

أو نقول: يصحّ إنتساب الأثر إلى كلّ منهما لشده الملازمه بينهما، فكما يصحّ إنتساب حرمه التزويج إلى كون زيد أخاً لهند، كذا يصحّ إنتسابها إلى كون هند اُختاً لزيد، وهكذا سائر المتضائفات) انتهى(۱).

وقد نقلنا توضيح مرام الشيخ رحمه الله عمّا ذكره المحقق الخوئى فى مصباحه، حيث وجدناه أخصر من نقل كلّ كلام من صاحبه، فحاصل الكلامين هو إستثناء الواسطه الخفيّه على ما يستفاد من كلام الشيخ، بل الواسطه الجليّه أيضاً فيما إذا كان الأثر عند العرف يعدّ أثراً لذى الواسطه، إمّا لعدم إمكان الإنفكاك بين ذى الواسطه والواسطه مثل العلّه والمعلول، أو لأجل شده الملازمه بينهما بحيث يوجب صحه إنتساب أثر كل واحد إلى الآخر كما فى المتضايقين، هذا.

مناقشه المحقق النائينى: أورد المحقق النائينى قدس سره على الشيخ وتبعه تلميذه المحقق الخوئى بقوله: (لا أثر لخفاء الواسطه فضلًا عن جلائها فى عدم حجيه مثبتات الاُصول، لأن الأثر:۷.

۱- مصباح الاُصول: ج۳ / ۱۵۷.

إن كان أثراً لذی الواسطه عرفاً حقیقهً بحسب إرتکاز العرف من مناسبه الحکم أو الموضوع، وإن إحتمل ثبوتاً أن تکون للواسطه دخلٌ فی ترتب الأثر علی مؤدّی الأصل، فهذا لا يرجع إلی التفصیل فی عدم إعتبار الأصل المثبت، لأنه حقیقه لم یتخلّل بین مؤدّی الأصل والأثر الشرعی واسطه عقلیه أو عادیه، فلا وجه لإستثناء الواسطه الخفیّه من بین الوسائط، والقول بإعتبار الأصل المثبت فیها.

وإن کان الأثر أثراً للواسطه حقیقهً، والعرف یتسامح ویعدّه من آثار ذی الواسطه، فلا عبره بالمسامحات العرفیه فی شیء من الموارد، فإن نظر العرف یکون تبعاً فی المفاهیم لا فی تطبیقها علی المصادیق، فقد یتسامح العرف فی تطبیق المفهوم علی ما لا یکون مصداقاً له واقعاً، کما نشاهد فی إطلاق اسماء المقادیر علی ما هو الناقص عن المقدار أو الزائد عنه یسیراً).

أقول: فی کلامهما مواضع للنظر:

الموضع الأول: الملاک فی تشخیص المفاهیم وإنطباقه علی الأفراد والمصادیق فی الأحکام الشرعیه هو العرف، لأن الشارع یتکلم ویواجه العرف فی الأحکام بحسب ما هو مصطلح عندهم، فلذلک لا محیص من لزوم ترتیب الحکم علی ما یراه العرف مفهوماً ومصداقاً لذلک الحکم، کما هو الحال فی حکم النجس فی باب النجاسات حیث إنّه متعلق بالدم العرفی لا ما هو دمٌ بالنظر الدقی والعقلی، إذ هو لونٌ عند العرف لا دم فلا یحکم بنجاسته، بل وهکذا فی رائحه العذره الباقیه فی الثوب بعد غسله وازالتها منه، فإن العقل یحکم بأنها عذره،

لإستحاله إنفكاك العرض وهو الريح عن معروضه وهو العذره، إلّا أن العرف لا يرى ذلك عذره، ولذلك يحكم بطهارته، ومن المعلوم تسامح العرف وتساهله فى تحديد المفاهيم دون العقل، والسبب فى لزوم متابعه العرف فى مسامحاته هو أنّ مسامحته ممّا لا يلتفت إليها، بخلاف الموارد التى تكون المسامحات التى ممنوعه ولا اعتبار بها مثل المسامحه فى الأحكام الشرعيه، وعليه لو كانت المسامحه العرفيه معتبره فهى معتبره مطلقاً، وعليه فكما أن فى تشخيص المفاهيم يكون نظر العرف متبعاً دون العقل، هكذا فى تطبيق المفاهيم على المصاديق يكون نظره متبعاً، ولذلك يقال متى صدق عنوان الماء بالوحل عرفاً على الماء المخلوط بالوحل أو الملح، صدق ماء المطلق عليه، ولازم إنطباق هذا المفهوم عليه كون الماء طاهراً ومطهراً عن الخبث والحدث، وإلّا لما بقى طاهراً مع ملاقاته النجس عند عدم كريته، ولا مطهّراً له وللحدث.

وبالجمله: فما اشتهر من عدم العبره بالمسامحات العرفيه، فإنّ المراد منها المسامحات التى لا يلتفت إليها عادةً ويُغمض النظر عنها، لعدم أهميتها، وإلّا ربما يلاحظ فى بعض الموارد ويقع موضع الاهتمام ولا يتسامح فيه، كما فى الذهب حيث يدقق العرف فى وزنه دقّه كامله حتى بمقدار الحمصّه بل أقلّ منها، بخلاف مثل التبن أو الجصّ ونظائره حيث يتسامح فيهما لعدم أهميّه العرف باختلاف المقادير البسيطه فيهما، فمثل هذه المسامحات ربما لا يعتنى بها فى الأحكام الشرعيه فى ناحيه المقادير، خلافاً لموارد أُخرى حيث يعتنى بها أشدّ الاعتناء كما

فی نصاب والکنز وأمثال ذلک.

وبالجمله: فما ادّعاه المحقق المزبور من عـدم الرجوع إلی نظر العرف فی تطبیق المفاهیم علی المصادیق لیس علی ما ینبغی هـذا أوّلاً.

الموضع الثـانی: مراد الشـیخ قـدس سـره من حجیه مثبتات الاُصول فی المقام إذا کانت الواسـطه خفیّه، بیان أن المورد یکون من باب تشخیص المفاهیم الذی قبل أنّ فهم العرف هو المرجع والمتبع فیه لا من القسم الآخر - وهو تطبیق المفاهیم علی المصادیق - الذی التزم بلزوم التدقیق فیه حتی یثبت فی حقّه الدعوی.

توضیح ذلک: مراد الشیخ قدس سره بیان أنّ الواسطه إذا کانت خفیّه عند العرف بحیث لا یری الأثر إلّا أثراً للونها دون الواسطه، فحینئذٍ لابدّ أن یحکم اعتماداً علی (لا تنقض الیقین بالشک) بترتیب أثر الواسطه الخفیّه علی ذیها المستصحب، لأنّه لو لم یترتب ذلـک علیه لزم منه صـدق النقض للیقین بالشـک الموجود فی ذی الواسـطه، لأنه انصـرف بحسب مفهوم (لا تنقض) عن شـموله لمثل ذلک الأثر المترتب علی الواسطه الذی عُدّ أثراً لذیها.

وعلیه، فمختار الشیخ بعید عن المناقشه حتی مع قبول کلامکم بعدم صحه الرجوع إلی مسامحات العرف فی تطبیق المفاهیم علی المصادیق.

مثـال ذلـک علی مبنی الشـیخ قـدس سـره : هو ما لو قال الشارع (حرمتُ علیکم الخمر) وعلمنا أن العلّه فی حرمتها هو الاسـکار، فالحرمه أوّلاً وبالذات تتعلق بالمسکر، وثانیاً وبالعرض تتعلق بالخمر لغلبه وجود الاسکار فیها، وحینئذٍ شک فی بقاء

مایع علی خمریته وعدمه، فیستصحب ونحکم بأنه حرام، مع أن الحرمه بحسب الواقع للاسکار، لأنّ الجهات العقلیه هی الموضوعات الواقعیه لدی العقل، لکنّ الواسطه وهی العلّه خفیّه لدی العرف، فلذلک لو رفع الید عن الخمر المشکوک لأجل أنّ الشک کان فی الاسکار دون الخمر، فإنّ العرف یری فی ذلک أنه نقضٌ للیقین بالشک، لأن العرف یری قیام الوحده بین القضیه المتیقنه والمشکوکه فی المایع الذی کان مسکراً قبل ذلک والآن مشکوک، ولا یجعل اسکاره مورداً للاستصحاب، بل یستصحب خمریته لملاحظه الوحده بینهما فی الخارج، فمثل هذه الواسطه المسمّاه بالخفیه یمکن المساعده معها کما لا یخفی، إذ فی الحقیقه بحسب ما یراه العرف لیس من الأصل المثبت، لما قد عرفت بأنه یری الأثر للمستصحب وهو ذو الواسطه، ولا یراه للواسطه حتی یکون مثبتاً، وعلیه فما ذکره الشیخ قدس سره متین لا غبار علیه.

نعم، لابدّ أن نلاحظ فی الأمثله التی ذکرها الشیخ - تبعاً لبعض الأصحاب - أنّ الأمر فیها من قبیل خفاء الواسطه، أو أن ثبوت الحکم فیها لأجل أمر آخر، فلذلک یقتضی المقام أن نتعرض لهذه الأمثله بعد الجواب عن ما ذکره المحقّق الخراسانی فی المتلازمین اللّذین لا یری العرف بینهما التفکیک.

وأمّا فی مثل العلّه والمعلول، فنقول: لیس المراد فی بحثنا هو ترتیب المعلول بنفسه علی علّته، إذ ترتبه علیها عقلی، ولو فرض کون ترتبه علیها شرعیّاً فلا حاجه إلی فرض العلّه والمعلول، إذ یصح التعبد بالمشروط بواسطه التعبّد

بشرطه إذ يكون هذا من قبيل ترتب الحكم على الموضوع.

بل المراد هو ما إذا كان لكلٍّ من العلّه والمعلول أثراً شرعياً، حتى يكون التعبّد بأحدهما تعبّداً للآخر، فحينئذٍ لا يمكن ولا يُعقل أن تكون العلّه مورداً للاستصحاب من جهه اليقين والشك، ولا يكون حال المعلول أيضاً كذلك، إذ لا يعقل أن يكون الشيء علّه تامه لشيء بقاءً بواسطه الاستصحاب لا حدوثاً، فإنه لا محاله لمرور الزمان أو لما يقارنه دخلٌ فى تماميّه العلّه، فلا يقين فى الزمان الأوّل بوجود العلّه التامه، فحينئذٍ لا يكون التعبد بأثر المعلول بواسطه التعبد بأثر العلّه، بل يكون كلّ واحدٍ من العلّه والمعلول مورداً للاستصحاب، ويترتب عليه الأثر المتعلق بنفسه بلا واسطه، وبالتالى فليس هو من الأصل المثبت، كما لا يخفى.

حكم المتضايفين والآثار المترتبه عليهما

أقول: بعد الوقوف على حقيقه الأمر فى مثل العلّه والمعلول يمكن الجواب عن مثل المتضايفين أيضاً، لأن المراد منهما:

۱- أمّا يكون هو الوصف والعنوان من التضايف، مثل الأبوّه والنبوّه والاخوّه كما هو الظاهر من كلامه ومثاله، ولا يخفى أن نسبه التضايف بين المتضايفين نسبه التكافؤ قوهً وفعلاً خارجاً وعلماً، يعنى أن اليقين الفعلى المتعلق بالابوه الفعليه سابقاً يكون يقيناً فعلياً سابقاً على النبوه الفعليه وكذلك فى الشك مثل العلّه والمعلول، ولا يمكن التفكيك بينهما فى اليقين والشك، فكلّ واحدٍ منهما

إذا وقع مورداً لأحدهما، يقع الآخر كذلك مورداً، فحينئذٍ يصبح حكمهما حكم العلّه والمعلول من جهه وقوع التعبّد الاستصحابی لکلّ واحدٍ منهما مستقلاً، لا أن یکون أحدهما أثراً للتعبّد فی الآخر حتّی یصیر من قبیل الأصل المثبت کما توهّم.

۲- وإمّا أن یراد منه ذات المتضایفین، أی ذات الأب والإبن، فلا إشکال فی إمکان التفکیک بینهما من جهه الآثار، لوضوح أن ذات زید إن کان هو الأب، وقع مورداً للتعبد الاستصحابی، فیقال کان قبل ذلک موجوداً ویحرم تقسیم أمواله، فالآن کما کان ویترتب علیه بواسطه بقائه إلی الآن وجود إبنه، فیترتب علیه أثره وهو وجوب الإنفاق علیه تعبّداً بواسطه الاستصحاب الجاری فی الأب، فلا إشکال فی کونه مثبتاً قطعاً، لإمکان التفکیک بین وجود الأب إلی الآن مع عدم وجود الإبن له.

وعلیه فما ذکره المحقق الخراسانی قدس سره من حجیّه مثبتات الاُصول إذا کانت الواسطه جلیه، فیما إذا کان التلازم بین الشیئین عرفاً موجوداً، ممّا لا یرجع إلی محصّل.

الکلام حول الأمثله التی ذکرها الشیخ قدس سره

المثال الأول: نُسب إلی الشیخ رحمه الله - کما یظهر من کلمات بعض المعاصرین فی مقام الرد علی الشیخ - ردّ أصل المثبت حتّی مع خفاء الواسطه، ومثّل له بأصاله عدم الحاجب لإثبات صحه الغسل والوضوء، أی وصول الماء إلی البشره، مع أنّ الوصول یعدّ أثر أصاله عدم الحاجب، والصحه أثر الوصول فهو أثر الأثر، فکیف

يترتب بواسطه أصل عدم الحاجب صحه الغسل والوضوء؟

مع أن كلام الشيخ فى «الرسائل» صريحٌ فى بطلان النسبه المذكوره حيث يقول: (ربّما يتمسك فى بعض موارد الأُصول المثبته لجريان السيره أو الإجماع على اعتباره هناك مثل إجراء أصاله عدم الحاجب عند الشك فى وجوده على محلّ الغسل أو المسح لإثبات غَسل البشره ومسحها، المأمور بهما فى الوضوء والغسل وفيه نظير) انتهى محل الحاجه.(۱)

وهذا المقطع فى كلامه صريحٌ فى ردّ النسبه المذكوره، بل عقّب رحمه الله كلامه بقوله: (وفيه نظير) أى لم يتقبّل حتى ما قيل من قيام السيره أو الإجماع على إعتباره، فضلاً عن كونه معتبراً بالاستصحاب المثبت، ولعلّه أراد أنّ حجيّته لأجل أمرٍ آخر وهو ما سيذكره لاحقاً.

قد يقال: كما عن المحقق العراقى قدس سره فى نهايته، بعد ذكر أصل الدعوى - (إنّ بنائهم وإن كان على الأخذ بأصاله العدم فى الفرض المزبور، ولكن نمنع كونه من جهه الاستصحاب، أو من جهه قاعده المقتضى والمانع، بل من المحتمل قوياً كون الأصل المزبور نظير أصاله عدم القرينه أصلاً عقلائياً برأسه، غير مربوط بالاستصحاب، وإنْ مدركه هو الغلبه كما هو كذلك فى أصاله عدم القرينه. فإذا كان الغالب خلوّ البشره عن وجود مانعٍ عن وصول الماء إليها، فعند الشك فى وجوده٧.

۱- فرائد الاصول للشيخ: ۳۸۷.

فی محال الغسل أو المسح یلحق المشکوک بالغالب، ولذا نمنع بنائهم علی الأخذ بالأصل المزبور فی موارد غلبه وجود الحاجب علی البشره، کما فی بعض ذی الصنائع کالبنّاء المباشر للجَصّ والطین والمستعمل للرفت والقیر لاصلاح الحیاض.

ومع الإغماض عن ذلک یمکن أن یقال: إنّه من استصحاب بقاء الماء المصبوب علی محالّ الوضوء أو الغسل علی وصف الجریان علی البشره، أو من باب اندراج مثله فی خفاء الواسطه، کما یؤیده عدم تعدّیهم إلی صوره الشک فی حاجبیّه الموجود، وإلّا فعلی فرض کونه من باب العمل بالمسبب فلا یفرّق بین صوره الشک فی وجود الحاجب، وبین الشک فی حاجبیّه الموجود.

ولکن التحقیق ما ذکرناه أوّلاً من کون الأصل المزبور أصلاً عقلائیاً برأسه مدرکه الغلبه النوعیه) انتهی کلامه(۱).

أقول أولاً: الإنصاف عدم تمامیّه هذا الأصل العقلائی، نظیر عدم تمامیه دعوی قیام السیره القطعیه من المتدیّنین علی عدم الفحص، لأن إثبات وجود السیره أو الأصل بعنوان المدرک فی العقلاء بأنفسهم لولا الإیمان، أو العقلاء بما هم مؤمنون مشکلٌ فی غایه الإشکال، یعنی بأن یکون طریقه ودینهم العقلاء قائمٌ علی أنه إذا احتملوا فی مورد وجود المانع والحاجب بنفسه کان سکونهم فی المورد البناء علی عدمه، دون الفحص غالباً، مع إنّا نشاهد خلاف ذلک فی بعض۱.

۱- نهایه الأفکار: ج۴ / ۱۹۱.

الموارد، فـإنهم عنـد احتمـال وجود الحاجب لوصول الماء مع أن المطلوب استيعاب الماء، نلاحظ اهتمامهم بوصول الماء وعـدم المانع، ولا يقتدون بسيره أرباب الصنائع الملازمه لحصول المانع مثل أهل الصبغ والبناء وغيرهما ممن يلصق المانع عاده بمواضع الوضوء من أجسامهم، ذلك الموضع بل يفحصون ويحاولون خلوّ أجسامهم من وجود الحاجب.

ودعوى كون الغالب فى تلك الموارد وجوده يرده الـدليل من جهه الفرق بين وجوده فيه دون المقام، مع عـدم تفاوت فى أصـل القضيه، وكونهما يرتضعان من ثدى واحد.

وثانيـاً: إمكـان تحقق هـذه السـيره والغلبه من فتوى الفقهاء بـذلك، لا كونه أصـلًا برأسه، مع أن إثبات عـدم الردع أو التقرير من الشارع فى ذلك يحتاج إلى دليلٍ شرعى مفقود فى المقام كما لا يخفى.

وعليه، فالأُولى أن يقال فى وجه عـدم الإعتناء بوجود الحاجب لما بعـد العمل، أو عدم لزوم الفحص حال قبل العمل، أو فى حال احتمـل وجـوده، هـو كـون المورد فى الغُسـل والوضوء من المركبـات الـتى وقع الأـمر على الشـىء المركّب من جزئين أحـدهما حاصل بالوجدان، والآخر بالأصل، فيتحقق بذلك موضوع الدليل.

أو يقال: إنّه يكون من جهه وجود المقتضى فى التأثير، وإحتمال وجود المانع عن التأثير، فالأصل عدمه، لوضوح أن إيصال الماء إلى البشره واقع بالوجدان، والمقتضى فى تأثيره تام لولا المانع، فيجرى الأصل وهو استصحاب

عدم وجود المانع، بأن يقال لم يكن المانع موجوداً قبل ذلك، ونحتمل تحققه فالأصل العدم، وهو ينضم إلى المقتضى أو ينضمّ إلى جزئه الآخر المتحقق بالوجدان، فنحكم بصحه الغسل والوضوء، فلا يكون حكمهم بصحتها بواسطه أصل عدم الحاجب من الأصل المثبت لا بالواسطه الخفيه ولا الجليه.

مضافاً إلى إمكان القول بأنّه على فرض تسليم كونه من الأصل المثبت، ولكن سبق القول أن الاستصحاب عند القدماء حجه من باب الظن النوعى لا ـ التعبّد بالأخبار، فإن خالفناهم فى ذلك وحكمنا بعدم حجيه أصل عدم الحاجب وحكمنا بعدم وجوب الفحص عند الشك فى وجود المانع بعد العمل، لما كان ذلك مخالفه لهم إلّا فى المبنى، إلّا أن يجاب عن ذلك بما سبق ذكره، فهو أمر آخر.

المثال الثانى: ما ذكره المحقق قدس سره وغيره من أنّه لو اتفق الوارثان على إسلام أحدهما المعين فى أوّل شعبان والآخر فى غُرّه رمضان، واختلفا، فادّعى أحدهما موت المورّث فى شعبان، والآخر موته فى أثناء رمضان، كان المال بينهما نصفين لأصاله بقاء حيوه المورث، مع أنّ الأصل المزبور لإثبات موضوع التوارث مثبتٌ، باعتبار أن موضوعه هو موت المورث عن وارثٍ مسلم، بحيث كان للإضافه الحاصله فى إجتماع موت المورث وإسلام الوارث فى زمانٍ دخلٌ فى موضوع التوارث، ومثله لا ـ يثبت بأصاله بقاء حياه المورث إلى غره رمضان إلاّ على القول بالأصل المثبت.

ولكن أُجيب عنه: بإمكان المنع عن أن يكون هذا من قبيل أصل المثبت، لأنا

لا نُسلّم دخاله إعتبار تحقق الاضافه فی التوارث حتی یوجب أصلاً مثبتاً لو اُرید إثباته باستصحاب حیاه المورث، بل الدلیل علی التوارث لیس إلاّ ـ أن إجتماع إسلام الوارث مع حیاه المورث فی الزمان یکفی فی لزوم التوارث، وهو حاصلٌ بالفعل، إذ هو أمر مرکبٌ أحدهما محققٌ بالوجدان وهو إسلام الوارث، والآخر متحقق من خلال جریان الأصل وهو استصحاب حیاه المورث، فإذا اُحرز هذین الجزئین فی غره رمضان یتحقق التوارث، ویکفی الحکم فی تنصیف المال فی زمان واحد.

کما یکفی فی عدم التوارث عدم إجتماع هذین فی زمان واحد، کما لو فرض عکس ذلک، أی کان الإختلاف فی زمان إسلام الوارث مع الإتفاق فی تاریخ موت المورث، فیجری استصحاب عدم إسلام الوارث إلی زمان موت المورّث، ویلزمه عدم التوارث، ولعل کلام المحقق رحمه الله إلی هذا لا إلی حجیه الأصل المثبت، واللّه العالم.

المثال الثالث: ما إذا شک فی یومٍ أنّه آخر شهر رمضان أو أنه أوّل شهر شوال، فلا ریب فی أنه یجب صوم هذا الیوم بمقتضی استصحاب عدم خروج رمضان، أو استصحاب بقائه، أو استصحاب عدم دخول شهر شوال، إذ نتیجه کلّ واحد من هذه الاستصحابات هو وجوب صومه، ولا ریب فیه کما هو الأمر کذلک فی عدم وجوب الصوم یوم الشک من آخر شهر شعبان، حیث یُحکم ببقاءه بمقتضی الاستصحاب أو بمقتضی أصاله عدم دخول رمضان، أو عدم خروج شعبان

والنتيجه عدم وجوب صومه، فلذلك ورد الأمر فى الأخبار بلزوم النيه إذا أراد أن يصومه بأن ينوى صوم آخر شعبان حتى يحتسب من رمضان إن صادف الواقع، لأن الحجه قائمه على عدم الوجوب، فلا يجوز إتيان الصوم بنيّه الواجب من رمضان، وهذا مما لا إشكال فيه ولا كلام.

أقول: إنّما الكلام والإشكال يقع فى ترتب الآثار لما بعد هذا اليوم المشكوك من وجوب دفع زكاه الفطره، واستحباب اداء صلاه العيد، وحرمه الصوم فى الأوّل من شوّال، وترتيب آثار وجوب الصوم الأوّل من رمضان، حيث أن ترتيب آثار الشرعيه للأوّليه فى شوال ورمضان يعدّ من الأصل المثبت، لأن الأوليه أمرٌ عقلى متخذٌ من اليوم المشكوك المحكوم بكونه رمضاناً أو شعباناً بالاستصحاب، ومن آثاره العقليه، حيث يحكم العقل بأنه إذا صار المشكوك آخر رمضان، فيصير فغداته أوّل شوال ويوم العيد بالضروره، وهكذا فى المشكوك لآخر شعبان، فإذا كانت الواسطه حكماً عقلياً أصبح ترتيب آثاره الشرعيه من الأصل المثبت الممنوع.

وقد اُجيب عنه: - كما عن بعض الأعاظم، وهو المحقق النائينى قدس سره - أنّ هذا الإشكال إنّما يصح إذا كانت الأوّليه أمراً منتزعاً من اليوم اللاحق على اليوم المشكوك المسبوق بعدم مثله قبله، أو بوجود ضدّه قبله، حيث أن الثابت بالاستصحاب فى اليوم المشكوك إثبات منشأ الإنتزاع وهو أنّ اليوم الذى يليه عيد، فينزع منه الأوّليه عقلاً، ويترتب عليه أثره الشرعى، وهو وجوب دفع زكاه الفطره، ومن المعلوم أن هذا أصل مثبت، لأن الأوّل معنى منتزع من اليوم الذى لم

يتحقق مثله فى ما مضى، والأصل الجارى فى منشأ الإنتزاع لم يثبت به الأحكام المترتبه على ما ينتزع منه، لأن الأمر الإنتزاعى ليس بنفسه مؤدى الأصل حتى يخرج عن الأصل المثبت، وهذا بخلاف ما لو جُعلت الأوّليه أمراً مركباً من الوجود المسبوق بعدم مثله، والوجود المسبوق بوجود ضده، فيكون الأوّل عباره عن وجود اليوم مع عدم مثله أو مع وجود ضده فى الزمان السابق، فوجود اليوم من شوال بالنسبه إلى الغد ثابت بالوجدان، والآخر وهو عدم مضى مثله منه قبله أو استصحاب وجود ضده قبله يكون بالأصل، فتصبح الأوليه حينئذٍ من الاُمور المركبه التى ثبت أحد جزئيهما بالوجدان والآخر بالأصل، فلا يكون مثبتاً.

أقول: وهذا وإن كان صحيحاً، إلّا أنه خلاف للحق، لوضوح أن الأوليه أمر بسيط منتزع وليس بمركّب، لأن المركب إنما يجرى ويعقل فى موضوعات الأحكام لا فى مداليل الألفاظ، إذ لا يمكن فرض معنى اللفظ المجرد مركّباً من مفهومين ودعواه ممنوعٌ، وعليه فلابدّ فى الخلاص عن الإشكال من تحصيل طريق آخر.

فيمكن أن يجاب عنه: بأن الحكم بكون الغد يوم العيد أو يومٌ من أيام رمضان ليس بمقتضى هذا الاستصحاب الذى جرى فى اليوم السابق المشكوك، حتّى يكون أصلاً مثبتاً، بل نحكم بذلك بمقتضى مدلول الأخبار والأحاديث الوارده الداله على أن الصوم والفطره مبتيّان على الرؤيه كقوله عليه السلام : «صم للرؤيه وافطر للرؤيه» فلذلك يقال بأنّ العيد متوقف على رؤيه هلال شوال أو مضى

ثلاثین یوماً من الرؤیه إذا حصلت الرؤیه فی أوّل رمضان، فلا یجوز الصوم إلّا بعد العلم بدخول رمضان بالرؤیه، أو مضی ثلاثین یوماً من الشهر السابق، وهکذا الحال بالنسبه إلی دفع زکاه الفطره فإنّه لا یجوز إلّا بالرؤیه، أو مضیّ ثلاثین یوماً من رمضان، فلا یکون هذا مرتبطاً بالاستصحاب الجاری فی الیوم السابق حتی یعدّ أصلاً مثبتاً.

أورد علیه: لو سلّمنا ذلک وأنّ إثبات حکم الأوّلیه متحقق بواسطه النص، لکن ما هو حال سائر الأیام لو کان الحکم مترتباً علیه، مثل الیوم الثامن من ذی الحجه أو التاسع والعاشر منه حیث لم یرد فیه نصّ یوجب زوال الشک، فلابدّ من الرجوع إلی استصحاب الیوم السابق المشکوک، فیوجب کونه أصلاً مثبتاً.

أجاب عنه المحقّق الخوئی: بأن لنا جواباً یغنی عن هذا الإشکال، بل عن الجواب عنه وذلک بالتمسک بعدم القول بالفصل إذ من یأخذ بالنص فی أوّل شهر شوال یأخذ به لخامسه وسادسه وسائر أیامه، حیث لا فصل فی الحکم فی تلک الأیام.

هذا فضلاً عن إمکان إجراء الاستصحاب فی الأولیه من دون أن یلزم من جریانه المثبتیه، وهو أن یقال إنّه بعد مضی دقیقه من الیوم الذی نشک فی أولیته نقطع بدخول أوّل الشهر، لکن لا ندری أنه هو هذا الیوم لیکون باقیاً أو الیوم الذی قبله لیکون ماضیاً، فنحکم ببقائه بالاستصحاب، وتترتب علیه الآثار الشرعیه کحرمه الصوم مثلاً، ولا إختصاص لهذا الاستصحاب بالیوم الأوّل بل یجری فی اللیله الاُولی وفی سائر الأیام مثل یوم التاسع من شهر ذی الحجه أیضاً بعد مضیّ

دقیقه منه حیث یُحکم ببقائه باستصحاب البقاء ویترتب علیه أثره.

لاـ یقال: إن إثبات کون الیوم یوم عرفه لیس ممّـا یتعلق به الیقین والشک حتّی یحکم البقاء، فإثبات کونه عرفه بذلک الاستصحاب أی ببقاء یوم التاسع وعدم مضیه یکون مثبتاً.

فإنه یقال: لا نحتاج إلی إثبات کون الیوم یوم عرفه فی ترتب آثار هذا الیوم.

انتهی کلامه فی «مصباح الاُصول»(۱).

أقول: الإنصاف عدم تمامیه هذا الجواب، لأنّ متعلق الیقین حدوثاً یختلف مع متعلقه بقاءً إذا اُرید إثبات کون یوم یوم التاسع أو العاشر، لوضوح أن الیقین بدخول أوّل الشهر بعد مضی دقیقهٍ والحکم ببقائه لا یثبت کون هذا الیوم الیوم الأوّل أو الیوم التاسع إلاّ من خلال حکم العقل الحاکم بعدم التفکیک بین حدوث أوّل الشهر أو الیوم التاسع وبین الحکم ببقائه وبین کون هذا الیوم یوم أوّل الشهر أو الیوم التاسع، وعلیه فالواسطه العقلیه بین العنوان وبین ما ینطبق علیه فی الخارج موجوده.

نعم، لو أمکن فرض کون هذا الیوم هو الیوم التاسع ومتعلقاً للیقین والحکم ببقائه لزم منه إثبات موضوع الحکم، لکنه غیر متیقن علی الفرض بخصوصیته، فلا ینحلّ الإشکال بذلک.

مضافاً إلی أن الموضوع المتخذ فی بعض الأدعیه والصلوات والأحکام هو۵.

۱- مصباح الاُصول: ج۳ / ۱۶۵.

إثبات هذویه کون الیوم یوم عرفه لا یوم التاسع تیقّن بدخوله علی نحو مجملٍ مردد بین ما مضی وما بقی کما أشار إلیه.

فالأحسن فی الجواب هو أن یقال: إنّ حکم الصوم والإفطار فی الیوم المشکوک یعدّ یکون حکماً ظاهریاً یؤخذ بمضی ثلاثین یوماً من أوّل شهر ولو بالاستصحاب، فیجعل غده عیداً أو رمضاناً بدلیل ما ورد فی بعض الأخبار کلام الإمام علیه السلام .

۱- منها ما ورد فی الخبر الذی رواه محمد بن قیس، عن أبی جعفر علیه السلام ، قال:

«قال أمیر المؤمنین علیه السلام : إذا رأیتم الهلال فافطروا أو شهد علیه عدل من المسلمین.

إلی أن قال: وإن غُمّ علیکم فعدّوا ثلاثین لیله ویوماً ثم افطروا»(۱).

حیث قد عُلّق حکم الإفطار علی عدّ الثلاثین مطلقاً.

۲- ومنها ما ورد فی الخبر الذی رواه عبید بن زراره، عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال:

«شهر رمضان یصیّبه ما یصیب الشهور من الزیاده والنقصان، فإن تغمّت السماء یوماً فأتمّوا العدّه»(۲).

حیث یستفاد من هذین الحدیثین - بل من غیرهما أیضاً - أنّ الحکم بالرمضان بعد ثلاثین یوماً من شعبان یعدّ حکماً ظاهریاً، کما هو حکم الفطر أیضاً کذلک، فیجعل الاستصحاب الجاری فی الیوم السابق المشکوک لنا موضوعاً لحکم۱.

۱- الوسائل: ج۷، الباب ۵ من أبواب أحکام شهر رمضان، الحدیث ۱۰.

۲- الوسائل: ج۷، الباب ۵ من أبواب أحکام شهر رمضان، الحدیث ۱۱.

ظاهری أو إجتهادی بمقتضی ما ورد فی الخبرین من لزوم الصوم والافطار بالرؤیه الموجبه لحصول الیقین بدخول الشهر أو الخروج منه ولو حکماً، ولا فرق فی ذلک - من جهه تنقیح المناط - بین الأشهر من شهر رمضان أو شعبان أو شهر ذی القعده وذی الحجه، فیترتب علی الیوم المشکوک فی جمیع هذه الشهور آثار الیوم بواسطه هذا الدلیل لا الاستصحاب حتّی یوجب صیرورته، وعلیه مثبتاً فلا نحتاج لإلحاقه ودخول سائر الأیّام وسائر الشهور فی الیوم الأوّل وفی شهر شوّال ورمضان إلی القول بعدم الفصل کما قال به المحقّق الخوئی قدس سره ، لما قد عرفت من أنّ ملاک الحکم عام یشمل جمیع الشهور، بل یستفاد من بعض الأخبار وحده الملاک فی یوم الأضحی مع یوم الفطر فی الخفاء وعدم الظهور، ولزوم العمل بالظاهر لأجل ظلم الظالمین فی حقّ أهل البیت والحسین بن علی علیهماالسلام ، کما وردت الاشاره إلی ذلک فی الخبر الذی رواه رزین، قال: «قال أبو عبداللّه علیه السلام لما ضرب الحسین بن علی علیه السلام بالسیف فسقط ثم ابتدر لیقطع رأسه نادی منادٍ من بطنان العرش، ألا أیّتها الاُمه المتحیّره الضالّه بعد نبیّها لا وفقکم اللّه لأضحی ولا لفطر.

قال: ثم قال أبو عبداللّه علیه السلام : فلا جرم واللّه ما وفّقوا ولا یوفّقون حتی یثأر بثار الحسین علیه السلام »(۱).

حیث یفید أنّ الاُمه لأجل ظلم بعضهم حرموا من درک نعمه عید الأضحی۲.

۱- الوسائل: ج۷، الباب ۱۳ من أبواب أحکام شهر رمضان، الحدیث ۲.

والفطر، فلا يكشف ذلك عنهم إلاّ بقيام الحجه عليه السلام الآخذ بثار الحسين عليه السلام .

المثال الرابع: ما إذا وقع الإختلاف بين ولى الميّت والجانى، وادّعى الولى موته بالسرايه عن ناحيه الجنايه، وادّعى الضمان أو القصاص، والجانى موته بسببٍ آخر من شرب السُّم ونحوه، وكذا الحال فى القدّ فى الملفوف باللّحاف الذى ادعى الولى حياته حين القدّ، والجانى موته قبل ذلك حتى يرتفع الضمان أو القصاص بإرتفاع القتل، فقد حكم العلاّمه فى «التحرير» بالضمان بتقديم استصحاب بقاء حياه المجنى عليه إلى حين الجنايه، أو أصاله عدم تحقّق سببٍ آخر ليوجب ثبوت منه الضمان لأنه يوجب الحكم بتحقّق القتل الذى يعدّ مثل هذا الحكم، من الاُمور العقليه أو العاديه لجريان هذا الأصل فيكون مثبتاً، خلافاً للمحقق قدس سره حيث حكم بعدم الضّمان تقديماً لأصل عدم تحقق القتل وعدم تحقق سبب الضمان، ونسب إلى الشيخ قدس سره التردّد ثم علّل التردّد بتساوى الإحتمالين، أى إحتمال كون القتيل بالسرايه، وإحتمال كونه بسببٍ آخر، وتساوى الأصلين يستلزم التعارض والتساقط.

والتحقيق: إنّ كلام المحقّق بعدم الضمان أصحّ لعدم تحقّق التعارض هنا، لأنه إن كانت الجنايه إحدى جزئى المركب، بأن كان الموضوع للضمان والقتل أمراً مركّباً من الجنايه الواقعه المحرزه بالوجدان، ومن جزءٍ آخر هو عدم تحقق سببٍ آخر المحرز بالأصل، فلازمه الحكم بالضمان كما عليه العلاّمه، ولكنه مخالف للواقع باعتبار أن الجنايه أمر بسيط لا مركب، وعليه فإثبات الضمان أو القتل عن

طريق استصحاب بقاء حياه المجنىّ عليه إلى حال وقوع الجنايه لإثبات القتل يعدّ أصلاً مثبتاً، لأنه من لوازمه العاديه أو العقليه، فلا يكون هـذا الأصل حجّه، فيكون أصاله عـدم الضـمان وعدم القتل بالسـرايه جارياً بلا معارضٍ، فيكون الحكم عدم الضـمان كما عليه المحقق قدس سره .

أقول: ولعلّ وجه حكم العلاّمه بالضـمان فى المقام لأجل أن الاستصحاب عنده من الأمارات - أى حجّه من باب الظن النوعى لا الأخبار - فيكون ولابـدّ من الحكم فى حجّه فيكون ولابـد من الحكم بالضـمان حينئذٍ لأجل حجيه مثبتات الاُصول المعدود، من الأمارات.

فالتردّد عن الشيخ رحمه الله فى «المبسوط»، بل وهكذا عن الشيخ لأجل تساوى الإحتمالين الذين كانا موردين للأصل غير وجيه، لأن الإحتمالين وان كانا متساويين بالـذات، إلاّ أن أحـد الأصـلين يكون نتيجته أصـلاً مثبتاً وليس بحجه، دون الآخر، فالحكم هنا ليس إلاّ عدم الضمان كما عليه المحقق، لأجل عدم وجود معارض له، واللّه العالم.

المثـال الخـامس: ما إذا تلف مال أحـدٍ فى يـد شـخص آخر، فادّعى المالك الضـمان، وادّعى الآخر عـدم الضـمان. ثُمّ الضـمان المدعى من المالك:

تاره: يراد ضمان اليد، أى الضمان بالبدل من المثل أو القيمه.

واُخرى: ضمان المعاوضى أى بالبدل الجعلى المجعول ضمن المعاوضه.

فالأول: كما لو ادّعى المالك أن المال كان فى يدك بلا إذن منّى وتلف

فتكون ضامناً ببدله الواقعى، والآخر يدّعى كونه أمانه.

وفى الثانى: لو ادّعى المالك أنه قد بعتك مالى بكذا فأنت ضامن، وادّعى الآخر أنّك قد وهبتنى إيّاه فلا ضمان له بإتلافه أو تلفه عنده.

والمعروف بين الفقهاء هو الضمان، لكن وقع الخلاف فى بيان وجه ذلك، وذكر له وجوهٌ لا بأس بالإشاره إليها:

الوجه الأول: أنّ الضمان مبنيٌ على حجيّه الأصل المثبت باعتبار أن أصاله عدم الإذن يثبت كون اليد عاديه، فيحكم بالضمان.

وفيه: إنّه أصل مثبت غير معتبر عندنا، لعدم حجيّته، مضافاً إلى أنّه يصحّ فى المثال الأوّل دون الثانى، لأن الإذن فيه مقبول لهما.

الوجه الثانى: كونه مبنياً على قاعده المقتضى والمانع، حيث أنّ اليد مقتضيه للضمان، وإذن المالك مانع عنه وهو مشكوك، والأصل عدمه، فيحكم بالضمان.

وفيه: وهذا أيضاً يصحّ فى المثال الأوّل دون الثانى، لتوافقها فى أصل الرضا بالأخذ فى أحد العنوانين من البيع أو الهبه، مضافاً إلى عدم قبول هذه القاعده عند كثيرٍ من الفقهاء، وعليه فيشكل الحكم بالضمان.

الوجه الثالث: كونه مبتيّاً على التمسّك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه، لأن عموم: (على اليد ما أخذت حتّى تؤدّى) يقتضى ضمان كلّ يدٍ، والخارج منه بالأدلّه هو المأخوذ بإذن المالك، وحيث كان ذلك مشكوكاً فى المقام، فيحكم بالضمان تمسّكاً بالعامّ فى الشبهه المصداقيه له.

يرد عليه: أنّه لا يجوز ذلک، لأن العام لا يجوز التمسک به إلّا بعد إحراز مصداقه ولو تعبّداً، فإثبات الضمان بعموم على اليد قبل إحراز كونه يدُ عدوانٍ يوجب التمسک بالعام، فما لم يُحرز كونه مصداقه، ومن الواقع أن الحكم لا يترتب إلّا على موضوعه أى بعد إحرازه.

اللّهم إلاّـ أن يقال: إنّه يستفاد الضمان من عموم على اليد بعد التمسک بأصاله تحقق الإذن من المالك، حيث يوجب ذلك الأصل كونه داخلاًـ فى مصداقه، فيترتب عليه الحكم قهراً، فلا يكون الحكم بالضمان من خصوص عموم العام حتّى يستشكل كونه من التمسک بعموم العام فى الشبهه المصداقيه، ولعلّ هذا هو مراد المحقق النائينى والعراقى بكون الضمان أمراً مركّباً من: تحقّق اليد المُحرز بالوجدان، والإستيلاء على مال الغير بغير إذنه المُحرَز بالأصل، وإلّا إثبات كون اليد مستلزماً للضمان يحتاج إلى دليلٍ، وهو ليس إلّا مثل على اليد ونظائره هذا يصحّ فى المثال ويرفع الإشكال.

إلّا ان الإشكال يبقى فى المثال الثانى، حيث إنّهما متفقان على وجود الرضا فى القبض والإذن فيه، إلّا أنّ الإختلاف فى ما يتعلّق به الإذن، فإنّ الأصل فى عدم كونه بيعاً وإن كان معارضاً مع أصل عدم كونه هبه فيسقطان، وبعد سقوطهما نشک فى كون القبض سبباً للضمان وعدمه، فالأصل العدمى أى أصاله البراءه الجاريه فى المقام يباين استصحاب عدم وجود الحادث الذى قد عرفت معارضه. والنتيجه هو التفصيل بين المثالين، والحكم بالضمان فى المثال الأوّل كما عليه

الفقهاء حیث یظهر ذلک بمراجعه کلماتهم، وعدم الضمان فی المثال الثانی، واللّه العالم.

المثال السادس: ما ذکره بعض الفقهاء فی أنّ إثبات نجاسه الملاقی إذا کانت رطوبه النجس أو المتنجّس مورداً للاستصحاب إلی حین الملاقاه هل هو من الأصل المثبت أم لا؟

قیل نعم کما علیه المحقّق الخمینی والنائینی قدس سره خلافاً لآخرین من التفصیل بحسب الموارد، کما یستفاد ذلک عن المحقّق الخوئی قدس سره .

بیان ذلک: إنّ المسأله لا تکون منتجه إلاّ بعد الوقوف علی مدلول الأدله الوارده فی حکم الملاقات، وأنّ المعتبر فی تنجس الملاقی بالنجاسه:

هل هو مجرد تلاقیه مع وجود الرطوبه فی أحد المتلاقیین.

أو لابدّ فی تنجّسه أزید من التلاقی مع الرطوبه حال الملاقاه، وهو تحقّق السرایه أی التأثیر والتأثر والإنتقال؟

إن کان الأوّل هو المدلول من الأدله، فلا یلزم من استصحاب بقاء الرطوبه إلی حال الملاقاه لإثبات النجاسه فی الملاقی أصلاً مثبتاً، لأن الموضوع فی تحقق النجاسه بالملاقاه أمرٌ مرکّب من جزئین: المحرز بالوجدان وهو التلاقی، والمحرز بالأصل وهو کونه علی الرطوبه، والنتیجه هی ثبوت النجاسه من دون أن یستلزم اثباتها وجود أصل مثبت.

هذا بخلاف ما لو استظهرنا من الأدله أنّ مدلولها هو الثانی، فحینئذٍ إثبات النجاسه للملاقی بواسطه أصاله بقاء الرطوبه یکون أصلاً مثبتاً، إذ لا یثبت تحقق

السرايه إلاّـ من خلال حكم العقل بعدم التفكيك بين التلاقى مع الرطوبه وتحقّق السرايه، وحيث كان المستظهر المقبول عند الفقهاء، بل المستفاد من الأدله هو الثانى، فمجرد استصحاب بقاء الرطوبه لاـ يثبت نجاسه الملاقى، مضافاً إلى وجود أصاله الطهاره عند الشك فى زوالها واستصحابها كما لا يخفى، بل لو لم نستظهر ذلك من الدليل أصبح موكولاً إلى العرف، وهو لا يحكم بالنجاسه إلاّـ مع وجود السرايه لاـ مطلقاً، وعليه فلاـ يثبت النجاسه بالاستصحاب الجارى فى الشىء المرطوب إلى حين الملاقاه كما لا يخفى، هذا فى غير الحيوان.

وأمّا فى الحيوان: كما لو لاقت الذبابه النجس الرطب ثم طارت وأصابت الثوب الطاهر، فهل توجب ذلك نجاسته أم لا؟

اختلف الأصحاب فى حكم نجاسه الحيوان، فذهب جماعه إلى عدم تنجّسه بوقوعه على النجس المرطوب، واُخرى إلى نجاسته إلاّ أنه بزوال النجاسه يطهر، كما نشاهد من حكمهم بطهاره الحيوانات مع وجود دم النفساء حين الولاده أو غير ذلك.

فعلى القول الأوّل: إن كانت الرطوبه باقيه حين الملاقاه، قال المحقّق الخوئى إنّه يصير الثوب والإناء نجساً لملاقاتهما هذه الرطوبه، لكن لاـ لأجل ملاقاتهما الذبابه، وعليه فإذا شك فى وجود الرطوبه، فلا مجال حينئذٍ للتمسك باستصحابها لكونه من أوضح مصاديق الأصل المثبت حتّى على القول بكون الموضوع مركباً من الملاقاه والرطوبه، لعدم إحراز ملاقاه النجاسه حينئذٍ لإحتمال

جفاف الرطوبه، فلا تکون هناک نجاسه حتی تتحقق ملاقاتها، واستصحاب الرطوبه لا یثبت ملاقاه النجاسه إلّا علی القول بالأصل المثبت.

ثم علّل رحمه الله فی توضیحه: (بأن ملاقاه النجس غیر محرز بالوجدان، لإحتمال جفاف الرطوبه، فلا تکون هناک نجاسه حتی تتحقق ملاقاتها) انتهی ملخّص کلامه(۱).

أمّا علی القول الثانی: وهو أن الحیوان تنجس بالملاقاه لکنه یطهر بزوال النجاسه، فحینئذٍ لو کان الملاقی یابساً کان حکمه من جهه استصحاب الرطوبه وإثبات نجاسه ملاقیه مثل حکم غیر الحیوان، حیث قد عرفت ثبوته عند فرض الموضوع مرکباً ومثبتاً فی الصوره الاُخری فلا نعید.

وأمّا إن کان الملاقی له رطباً، کما لو وقعت الذبابه المذکوره فی الماء أو علی الثوب الرطب مثلاً، فلا ینبغی الإشکال فی جریان الاستصحاب حتّی علی القول بکون موضوع التنجّس هو السرایه، لأنّ الملاقاه مع رطوبه الملاقی محرزٌ بالوجدان، والسرایه أیضاً محرزه کذلک علی الفرض، وفنحرز نجاسه الملاقی بالأصل، إذ المفروض أن الحیوان کان نجساً وشک فی بقاء نجاسته لإحتمال طهارته بالجفاف، فنحکم ببقاء نجاسته للاستصحاب، ویترتّب علیه الحکم بنجاسه الملاقی.

وبالجمله: وقال رحمه الله أخیراً: (وظهر مما ذکرناه أن ما ذکره المحقق النائینی قدس سره من عدم الفرق بین القولین بعدم نجاسه الحیوان والقول بطهارته بزوال العین فی۲.

۱- مصباح الاُصول: ج۳ / ۱۶۲.

جریـان الاستصـحاب وعـدمه لیس علی مـا ینبغی، بـل التحقیق مـا ذکرنـاه من عـدم جریانه علی القول الأوّل وجریانه علی القول الثـانی إذا کـان الملاـقی رطبـاً، وأمّا إذا کان یابساً فجریانه مبنی علی القول بکون الموضوع مرکّباً علی ما تقـدم تفصـیله فی غیر الحیوان) انتهی کلامه(۱).

أقول: لا یخفی ما فی کلامه الأخیر من الإشـکال، لوضوح أنّ مورد الاستصحاب هو فیما إذا کانت هو الرطوبه فی اطراف الذبابه بحیث نحتمـل جفافهـا وطهارتها بزوال النجاسه، وحینئـذٍ استصـحاب بقاء الرطوبه لا یوجب الحکم بنجاسه الملاقی إلّا من خلال حکم العقل، بأنه إذا کانت الرطوبه باقیه، فإنّ معناه بقاء نجاسـته، فعند الملاقاه مع جسمٍ رطب بالوجدان یوجب نجاسـته بالسرایه، ومن الواضـح أنّ حصول السـرایه لیس من آثار استصـحاب الرطوبه إلّا بالواسـطه، وإن کان مورد الاستصـحاب هو نفس نجاسـه الحیوان کما هو ظاهر کلامه، حیث حکم ببقاء نجاسـته بالاستصـحاب، فملاقاته مع الرطوبه المحرز بالوجدان یوجب النجاسه إذا کـان الموضوع مرکبـاً، وأمّـا إذا کـان موضوع التنجس لزوم إثبات السـرایه، فهی تثبت بأی وجه عـدا حکم العقل، إذ لا فرق فی الواسـطه بین کون النجاسه بالخصوص مورداً للاستصـحاب وأما الرطوبه والملاقاه فهما یثبتان بالوجدان لتکون السـرایه من آثاره العقلیه التی لا تنفکّ عنه، أو کانت الرطوبه/

۱- مصباح الاُصول: ج ۳ /

مورداً للاستصحاب ولم تكن النجاسه منفكّه عنه خارجاً، فيثبت السرايه مع استصحاب بقاء الرطوبه، حيث يوجب تحقق السرايه، فإثبات ذلك من خلال جريان الاستصحاب فى كلا الموردين يستلزم أصلاً مثبتاً إن كان موضوع التنجس فى الملاقى هو ثبوت السرايه.

اللّهم إلاّ ـ أن يريد بذلك بما يخرجه عن مورد البحث، لأنّه مع وجود الرطوبه فى الملاقى، وثبوت النجاسه التعبّديه للملاقى (بالفتح) نحكم بثبوت السرايه قطعاً، بل هو كذلك فى غير الحيوان أيضاً، كما ما لو لاقى الثوب الرطب بشىء مشكوك النجاسه مع كونه سابقاً مقطوع النجاسه، فإن استصحاب بقاء النجاسه فى الملاقى يوجب القطع بنجاسه الملاقى قطعاً، من دون أن يوجب جريانه يكون أصلاً مثبتاً وهذا مما لا كلام فيه، والأمر لا ينحصر فى الحيوان بل يجرى فى غيره مع الفرض المزبور، وعليه فلابد أن يفرض المسأله فى الحيوان أيضاً مورداً الاستصحاب الرطوبه الملازم لبقاء النجاسه، فيظهر أنّ الحكم مبنىٌ على الأصل المثبت، فيصحّ كلام المحقّق النائينى قدس سره .

***

موارد حجيّه الأصل المثبت

استثنى صاحب «الكفايه» من الأصول المثبته التى ثبتت عدم حجيتها موارد ثلاثه.

المورد الأول: وهى الموارد التى عدّ الشيخ رحمه الله من الاُصول المثبه، وحكم

بعدم حجيته بناءً على مبناه حيث لم يفرق فى عدم حجيته فى اللازم العادى أو العقلى بين كونه مبائناً مع المستصحب رأساً، وبين كونه متحداً معه وجوداً، بحيث لا يتغايران إلاّ مفهوماً، ومثّل لذلک باستصحاب بقاء الكرّ فى الحوض عند الشک فى كريه الماء الباقى فيه، حيث لا تغاير بينهما إلاّ بالمفهوم، أمّا التغاير بين اللازم والملزوم وجوداً كما لو علم بوجود المقتضى لحادثٍ على وجهٍ لولا المانع لحدث، وشک فى وجود المانع.

فهذا هو الأوّل من تلک الموارد التى قد استثناه المحقّق الخراسانى، وذهب فيه إلى التفصيل بين اللازم العادى أو العقلى المتّحد مع المستصحب وجوداً المحمول عليه بالحمل الشايع، وقال:

إن كان المستصحب عنواناً كليّاً منتزعاً عن مرتبه ذاته كما فى الحيوان والإنسان، أو بملاحظه إتصافه بعرضى كان مبدأ إشتقاقه من الاُمور الإنتزاعيه المحضه التى ليس بحذائها شىء فى الخارج أصلاً سوى منشأ إنتزاعها، ويعبّر عنه بخارج المحمول، فمثل هذا النحو من المستصحب حيث يكون العنوان الكلى متحداً معه وجوداً ممّا يثبت بثبوت المستصحب، ويترتب عليه أثره.

وأمّا إذا كان منتزعاً بملاحظه إتصافه بعرضٍ من الأعراض التى كان مبدأ إشتقاقها من الاُمور الحقيقيه المتأصله التى بحذائها شىء فى الخارج غير معروضها وان كان وجودها فى ضمن وجود لمعروضها ويعبّر عنه بالمحمول بالضميمه، فهذا النحو من العنوان الكلى مع المستصحب وجوداً ممّا لا يثبت بثبوت

المستصحب ولا يترتب عليه أثره.

بيان وجه الفرق: إنّ الأثر فى الصورتين الأوليين يكون لنفس المستصحب واقعاً، حيث لا يكون بحذاء ذلك العنوان الكلى المتّحد مع المستصحب وجوداً شيءٌ آخر فى الخارج فى غير المستصحب، لأن وجود الطبيعى عين وجود فرده، والعرضى أيضاً لا وجود له إلاّ من خلال منشأ إنتزاعه، فلذلك لا يكون مثلها أصلاً مثبتاً، وهذا بخلاف الصوره الأخيره حيث أن الأثر ليس لنفس المستصحب واقعاً، بل لما هو من أعراضه وهو السواد والبياض والقيام والقعود ونحو ذلك.

وقد صدّقه فى هذا التفصيل المحقّق الخوئى فى مصباحه، ولم يتعرض المحققان النائينى والعراقى لهذه المسأله.

أقول: الإنصاف عدم تماميه ما ذكره خصوصاً التوجيه المذكوره فى كلامه فى وجه الفرق، لأنك قد عرفت منا سابقاً أن استصحاب الفرد لا يغنى عن الكلى بما هو كلّى ولا العكس، فإذا تعلّق حكم بالانسان بما هو كلّى، فباستصحاب بقاء زيد لا يمكن إثبات آثار الإنسان، وذلك ليس لأجل أن الفرد مقدمه للكلى كما قيل، فإنه مخالفٌ للتحقيق، بل لأن الحيثيه الإنسانيه فى عالم الإعتبار، وتقدير موضوعيه الموضوع للأحكام مغايرٌ للحيثّيه الفرديّه وان كان الفرد متحداً مع الطبيعى خارجاً، لكن لما كانت العناوين الطبيعيه عند العرف موجوده بوجود الفرد، فإذا تعلق حكم على عنوان يسرى إلى مصاديقه الخارجيه، فإذا شك فى بقاء العنوان للمتشخّص الخارجى، أمكن استصحابه وترتيب الأثر عليه، من دون

أن يعدّ ذلك من الأصل المثبت، وحينئذٍ لو شك مثلاً فی بقاء عنوان الخمر المنطبق علی الموجود الخارجی يستصحب بقائها ويترتب عليه أثره.

والحاصل: فرقٌ بين استصحاب الفرد لترتيب آثار الکلی عليه حيث لا يجوز، وبين استصحاب نفس العنوان المنطبق عليه فی الخارج حيث يجوز ذلک ولا يعدّ أصلاً مثبتاً لأنّه کاستصحاب نفس الکلّی لترتيب نفس آثاره الذی لا يعدّ مثبتاً.

وبعباره اُخری: هنا اُمور ثلاثه:

أحدهما: عنوان الکلی بما هو الکلی، فيجری فيه الاستصحاب ولا کلام فيه.

وثانيها: استصحاب الفرد بما هو فرد الذی يتحد معه الکلی خارجاً ويختلف معه إعتباراً وحيثيهً، فيجری فيه الاستصحاب، ويترتب عليه أثر نفسه لا أثر الکلّی المتحد فيه.

وثالثها: استصحاب العنوان الکلی المتحقق فی الخارج المتشخص فی العين، ويجری فيه الاستصحاب، فإذا تعلّق حکم بعنوان الکر يکون هذا الحکم متعلقاً بکلّ ما هو کرّ فی الخارج بعنوان أنه کرّ، فترتيب آثار الکريه باستصحاب کريه الماء الخارجی ممّا لا مانع منه.

وأمّا استصحاب وجود المايع الخارجی أو الوجود الخارجی المتحد مع الکر لترتيب آثار الکريه، فلا يجری إلاّ علی القول بالأصل المثبت.

وممّا ذکرنا ظهر حال حکم العناوين المتحده مع المستصحب فی الخارج ممّا هی من قبيل الخارج المحمول، أو من قبيل المحمول بالضميمه، حيث أن

إثبات الآثار للعنوان بواسطه استصحاب الوجود الخارجی والفرد یکون مثبتاً، لما قد عرفت تغایر الحیثیات والإعتبارات.

ودعوی التفریق بین مثل الأسود والأبیض، وبین الملکیه والزوجیّه فی کون الأوّل من المحمول بالضمیمه، والثانی خارج المحمول - کما صرّح بذلک المحقق الخراسانی - لیس بسدید، إذ لا فرق بین الموردین فی کونهما من قبیل المحمول بالضمیمه إلاّ الأولیین حیث یعدّان من الاعراض الخارجیه، وأما الأخیرین منهما معدودان من الإعتبارات العقلائیه، وکلاهما مشترکان فی أن جریان اثبات الحکم فیهما من خلال جریان الاستصحاب یعدّ أصلاً مثبتاً.

المورد الثانی: وهو أن الاستصحاب کما یجری فی الأحکام التکلیفیه التی هی مجعوله بالاستقلال، کذلک یجری فی الأحکام الوضعیه التی هی مجعوله بالتبع - علی القول بعدم إمکان وصول ید الجعل والرفع إلیها إلاّ بتبع جعل الأحکام التکلیفیه - فیأتی البحث عن أن الاستصحاب الجاری فی الجزء أو الشرط أو المانع هل یوجب ترتیب آثار الجزئیه والشرطیه والمانعیه التی تعدّ من الأحکام الوضعیه بمثل ما یترتب آثار نفس الجزء والشرط والمانع علیها، أم لا یترتب لکونها من الأصل المثبت؟

ادّعی المحقّق المذکور أنّه یترتب علیه تلک الآثار لعدم الفرق بین ما کان المجعول مجعولاً بالاستقلال أو مجعولاً بالتبع فبمثل ما یترتب الآثار فی القسم الثانی کذلک یترتب فی الأحکام التکلیفیه أیضاً.

قال المحقق الخوئی: فی توجیه ما ذکره صاحب الکفایه لإخراج هذا المورد عن الأصل المثبت غیر الحجه:

إنّه رحمه الله أراد بذلک رفع الإشکال المعروف فی جریان الاستصحاب فی الشرط والمانع وهو:

إنّ الشرط والمانع لیسا بنفسهما مجعولان بالجعل التشریعی، لأنّهما من الاُمور التکوینیه الخارجیه کالاستقبال والستر أو لبس غیر المأکول والتنجس، ولا یکون لهما أثراً شرعیاً، لأنّ جواز الدخول فی الصلاه لیس من الآثار الشرعیه للإستقبال، بل هو من الأحکام العقلیه، لأنّ المجعول الشرعی هو الأمر المتعلق بالصلاه المقیده بالاستقبال، بحیث یکون التقیّد داخلاً والقید خارجاً، وبعد تحقق هذا الجعل من الشارع یأتی دور العقل ویحکم العقل بجواز الدخول فیها مع الاستقبال، وعلیه فلیس الشرط بنفسه مجعولاً شرعیاً ولا بما له أثر شرعی، فلا سبیل حینئذٍ إلاّ الحکم بعدم جریان الاستصحاب فی الشرط ومثله الکلام فی المانع.

فأجاب رحمه الله عن الاشکال: بأنه یکفی فی ذلک کونه مجعولاً بالتبع، فیجری فیها الاستصحاب کجریانه فی المجعولات المستقله.

مناقشه المحقّق الخوئی: دعواکم فی کبری المسأله جریان الاستصحاب باعتبار الأثر المجعول بالتبع، وأنّه لا نحتاج إلی ما یکون بنفسه مجعولاً أمر تامّ وصحیح ولا غبار علیه، ولکن الاشکال فی الصغری أی تطبیق هذه الکلیّه علی محلّ الکلام، وهو أن الشرطیه لیست من آثار وجود الشرط فی الخارج حتی

تترتب الشرطيه على استصحاب وجود الشرط، بل هى منتزعه عن الأمر بالشىء مقيّداً بقيدٍ، بحيث يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً، فالشرطيه للاستقبال أو الطهاره للصلاه ثابته لكون الأمر بها متقيدةً بهما، سواء وجد الاستقبال فى الخارج أم لا، كما أنّ وجوب الصلاه ليس من آثار الصلاه الموجوده فى الخارج، بل الصلاه واجبه سواءٌ أتى بها المكلف فى الخارج أم لم يأت بها، وهكذا الحال فى الشرط وعليه فلا تترتب الشرطيه على جريان الاستصحاب فى ذات الشرط.

وهذا بخلاف الحرمه والملكيه ونحوها من الأحكام التكليفيه أو الوضعيه والمترتبه على الوجودات الخارجيه، فإذا كان فى الخارج خمرٌ وشككنا فى انقلابها خلًّا، تجرى استصحاب الخمريّه، فنحكم بحرمتها ونجاستها بلا إشكال.

مما ذكرنا ظهر عدم جريان الاستصحاب فى نفس الشرطيه، إذا شك فى بقائها، لاحتمال النسخ أو لتبدّل حاله من حالات المكلف، لأنها منتزعه من تعلق الأمر بالمقيد، فيجرى الاستصحاب فى منشأ انتزاعه، ولا تصل النوبه إلى جريانه فى نفس الشرطيّه.

هذا إذا قلنا بجريان الاستصحاب عند الشك فى النسخ وفى الأحكام الكليه، وإلاّ فلا مجال للاستصحاب عند الشك فى بقاء الشرطيه أصلاً، وما ذكره لا يندفع به الاشكال المعروف فى جريانه فى الشرط.

ثم تصدّى رحمه الله نفسه لدفع الاشكال: (بأنه لم يرد فى آيه ولا روايه لزوم كون المستصحب مجعولاً بالاستقلال، بل إذا كان قابلًا للجعل ولو بالتبع يكفى فى صحه

جريانه، والمفروض كون المستصحب - وهو وجود الشرط - قابلًا للتعبّد، ومعناه هو الاكتفاء بوجوده التعبدى وحصول الامتثال، فإن لزوم إحراز الامتثال وان كان من الأحكام العقليه، إلّا أنه ما لم يتصرف الشارع فيه بقبوله كما تصرف فى قاعدتى الفراغ والتجاوز عند الشک فى الامتثال، فكان الاستصحاب المقبول من الشارع هنا مثل قبوله فى تلك القاعدتين، فيكون حال الاستصحاب فى وجود الشرط حال القاعدتين، غايه الفرق بينها أنّ الاستصحاب لا يختصّ بمقام الامتثال فقط، بل يجرى فى ثبوت التكليف تارةً، وفى نفيه اُخرى، وفى مقام الامتثال ثالثةً، بخلاف القاعدتين فإنّهما مختصتان بمقام الامتثال) انتهى كلامه(۱).

أقول: لا يخفى للمتأمّل فى كلامه من الاشكال:

أولًا: تاره: يقع فى الشك فى حكم الوضوء، أى فى وجوبه وعدم وجوبه:

واُخرى: يكون الشك فى وجوده وبقائه وعدم وجوده.

ففى مثل الأوّل يرجع الشك إلى أنا لا ندرى هل أمر المولى كان متعلقاً بشىء مع هذا القيد أم لا؟ وبعد العلم بكونه متعلقاً به سابقاً بصوره الشرطيه، فمنشأ الشك فى هذا الفرض يكون احتمال النسخ أو احتمال تأثير اختلاف حالات المكلف فى ذلک، ففى هذا الفرض لا فرق عند من يصحّ ويجرى الاستصحاب فى الأحكام الكليه لا فرق بين جريانه فى أصل الأحكام، أو فى جزئيات الأحكام۲.

۱- مصباح الأصول: ج۳ / ۱۷۲.

وقیودها، ولو کانت منتزعةً عن تعلق التکلیف إلی أمر مرکّب من أجزاء أو مرکّب من قیودٍ، لو لا ـ اشکال أصل المثبت الذی نبحث عنه، حیث أنّ إثبات الشرطیه من خلال إجراء الاستصحاب فی الشرط، یوجب کونه مثبتاً، فانتظر جوابه الذی سیأتی إن شاء اللّٰه.

واُخری: یقع فیما لو شک فی وجود الشرط خارجاً وعدمه، أی کان الوضوء سابقاً موجوداً قطعاً، فعرض له الشک فی وجوده، فباستصحاب بقائه هل یتحقق حصول الصلاه مع الشرط خارجاً لیکون حاله کحال الشک فی الحرمه والملکیّه، الذی قد اعترف بصحه جریان الاستصحاب فیهما أم لا؟ فإنّ تفصیله فی ذلک بین أخذ الاستصحاب فی الشرط عند الشک فی الجعل والتشریع وبین الحرمه والملکیه الخارجیه لا یخلو عن خلط ووهن ومسامحه.

وثانیاً: جوابه بأنّ حال الاستصحاب هنا کحال قاعدتی الفراغ والتجاوز وکونه من قبیل التصرّف من ناحیه الشارع فی کفایه إحراز التعبّدی فی الامتثال، لا یُغنی لدفع الإشکال المشهور، لأنّ هذا الجواب إنّما یصحّ بعد الفراغ عن صحه جریان الاستصحاب فی مثل وجود الشرط، والحال أن الاشکال جارٍ فی أصل ذلک، لأن جریانه وإثبات الشرطیه للصلاه مستلزم للأصل المثبت، وعلیه فمقارنته فضلاً عن عدم صحته عاجزٌ عن دفع الاشکال.

أقول: الحقّ فی جواب الإشکال أن یقال:

أوّلاً: هذا الإشکال مبنیّ علی من اعتقد عدم إمکان جعل الأحکام الوضعیّه

مستقلاً، أو عدم كفايتها - على فرض كونها مجعولاً بالتبع - فى صحه جريان الاستصحاب فيها، وأمّا من أنكر كلا الأمرين وقال بصحه جعلها مستقلاً - كما هو مختارنا فى محلّه، - وعلى فرض تسليم عدم صحته يكفى فى صحه جريانه إمكان جعله ولو بالتبع فإنّه يصحّ منه أن يجعل مصبّ الاستصحاب نفس الشرطيه والمانعيه، لأن رفعهما ووضعهما بيد الشارع ومن المعلوم أنه لا نحتاج فى صحه جريان الاستصحاب إلاّ ذلك، فإذا جعلنا هما مصب الاستصحاب ورتّبنا أثر المستصحب - وهو صحه الصلاه أو بطلانها - لا لما استلزم من ذلك كونها أصلاً مثبتاً، كما لا يخفى.

وثانياً: لو سلّمنا عدم كفايه ذلك فى صحه جريانه، ولكن قبول أنّ الحق صحه جريانه سواء كان فى وجود الشرط أو عدم المانع أو وجود المانع، يختلف مع عدم وجود الشرط بعدم ترتب الأثر عليه كما سيظهر لك.

بيان التفصيل: إنّ الأدله اللفظيه وردت لبيان شرطيه الطهاره حدثاً وخبثاً كما فى قوله عليه السلام : «لا صلاه إلاّ بطهور» وأيضاً وردت الأخبار لبيان وجود المانع ومانعيه النجاسه وغير المأكول كما فى قوله عليه السلام : «لا تصلّ فى النجس أو وبر ما لا يؤكل» فحينئذٍ لو لا ورود دليل الاستصحاب كان مقتضى الحكم الأُولى هو لزوم إحراز الشرط وعدم المانع بحسب الواقع، إلاّ أنه بعد ورود دليل الاستصحاب فى قوله عليه السلام : «لا تنقض اليقين بالشک» ثبت لنا أن الشارع قد قبل منا الاحراز التعبّدى مكان الاحراز الواقعى، فحينئذٍ بعد جريان الاستصحاب فى وجود الوضوء وهو

الشـرط، أو فی وجود النجاسه فی ثوب أو غیر المأکول وهو المانع، أو فی عدم لبس غیر المأکول، فإنه بمقتضی الدلیل الدال أن الشـرط إذا وجد والمانع إذا فقد صحّ العمل المأتی به المسـتفاد من إطلاقات أمر الصـلاه وغیرها مع ملاحظه سائر أوامر الشـرطیّه والمـانعیه، فـإن مجمـوع ذلـک یفیـدنا وقوع الصـلاه صـحیحه، لکن لا ـ من بـاب کون الصـلاه موضوعـاً للصـحیح لیوجب تحقق الموضوع بتلـک الکبری الکلیه الشـرعیه بل باعتبار أن الصـلاه الواقعه مصـداق لـدلیل: «لا صـلاه إلّا بطهور» ودلیل: «لا تصلّ فی النجس، وفی ثوب ما لا یؤکل»، ودلیل صـحه الصـلاه الواجده للشـرائط والفاقده للموانع فیترتب علیه أثره وهو صحه صلاته، ولا یکون ذلک أصلًا مثبتاً وهو المطلوب. ومجرّد أنّ لازم هذا الاستصحاب إثبات عنوان الحکم الوضعی من الشرطیه وعدم المانعیه أو المانعیه – التی لا تکون دخیله فی موضوع استصحابنا – لا یوجب المنع عن جریانه.

نعم، یبقی هنا أصلُ عدم وجود الشـرط، حیث أنّ جریانه لا یستلزم دخوله فی الکبری الکلّیه من الأحکام الشرعیه، إلّا أنه یستلزم صیروره الصـلاه فاسـدهً، لأن لازم جریان هـذا الأصل عدم انطباق تلک الکبریات علیه، فلا أثر إثباتی لجریان هذا الأصل کما لا یخفی، بـل ترتب الحکم بوجـوب الإعـاده علی فساد صـلاته بواسطه هـذا الأصـل یوجب صـیرورته أصـلًا مثبتـاً، هـذا بخلاـف استصحاب وجود الشرط أو وجود المانع أو عدم وجود المانع فإن جریانه لا یستلزم صیروره ترتب الآثار مثبتاً.

وبالجمله: ظهر أن الحق هو التفصيل بين تلك الثلاثه وبين أصل عدم وجود الشرط.

لا ـ يقال: كيف حكمتم بعدم جريان الاستصحاب فى عدم وجود الشرط لكونه أصلًا مثبتاً، لأنه يستلزم فساد صلاته ووجوب الإعاده، مع أنّ ذلك أيضاً مقتضى جريان أصاله وجود المانع، حيث يوجب فساد الصلاه، الموجب للحكم بوجوب الإعاده فتكون مثبتاً، فكيف حكمتم بجريان الاستصحاب فيه ومنعتم عن جريانه فى عدم الشرط.

لأنا نقول: الفرق بينهما واضح بوجود دليل شرعى فى المانع، وهو قوله: «لا ـ تصلّ فى النجس» فإذا استصحب وجوده صارت الصلاه موضوعاً لذلك الدليل، فإذا ترتب عليه حكم الفساد لزم منه الحكم بوجوب الإعاده من دون الحاجه لاثبات ذلك إلى الحكم العقلى مع وجود النهى الشرعى.

وممّا ذكرنا ظهر عدم تماميته كلام المحقّق الخمينى قدس سره حيث التزم بجريانه فى الشك فى خصوص وجود الشرط ووجود المانع، بخلاف صوره عدم وجود المانع حيث التزم بعدم الجريان، وقد عرفت صحه جريانه حتى فى الثالث بمثل جريانه فى الأولين، واللّه العالم بحقائق الاُمور.

المورد الثالث: من الموارد المستثناه عن الأصول المثبته، هو دعوى أنّه لا ـ فرق فى جريان الاستصحاب من كون المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً ذا حكم شرعى حدوثاً وبقاءً، كما لا ـ فرق فى الجريان بين كون المستصحب هو ثبوت التكليف ووجوده أو نفيه وعدمه، إذ لا يتوقف صحه جريان الاستصحاب

على أن يكون أثر المستصحب أمراً وجودياً، بل الملاک أن يكون المستصحب أو أثره أمراً قابلًا للتعبّد، وأن يكون ثبوته ونفيه بيد الشارع، لاستواء القدره بالنسبه إلى طرفيه من الوجود والعدم، فكما يصح للشارع أن يعبدنا بالبقاء فى ناحيه الوجود فكذلک يصحّ فى ناحيه العدم أيضاً، فعلى هذا يجرى فى المورد ما يدلّ على عدم جواز نقض اليقين بالشک ولو بنفى الحكم، فعدم صحه إطلاق الحكم عليه لا يوجب عدم صحه جريان الاستصحاب فيه.

أقول: كلام المدّعى متين فى ذلک إذ لا دليل لنا على لزوم كون المستصحب أو أثره أمراً يصح إطلاق الحكم عليه، بل يجرى حتى إذا كان الأثر ممّا يصحّ التعبّد ببقائه من ناحيه الشارع.

وأمّا إشكال الشيخ على جريان استصحاب البراءه وعدم المنع عن الفعل، كان بلحاظ الشک فى أنه بعد إجراء الاستصحاب فى مورد البراءه والقيام بالفعل هل يستحق العقوبه أم لا يستحقّها من جهه القطع بعدم العقوبه نتيجه جريان الاستصحاب؟

وعلى الأوّل: الواجب على المكلف هو الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، فهى المرجع من أوّل الأمر بلا حاجه إلى إجراء الاستصحاب، إذ يعدّ الرجوع إليها حينئذٍ لغو محضٌ.

وعلى الثانى: فإن التمسک بالاستصحاب غير صحيح، لأن عدم الإستحقاق لا يعدّ من الأحكام المجعوله الشرعيه حتى يصح ترتبه على الاستصحاب، بل هو من الأحكام العقليه فلا يترتب على الاستصحاب.

لا يقال: من خلال جريان استصحاب عدم المنع يترتب الرخصه والإذن، وهما من الأحكام الشرعيه.

لأنا نقول: إن المنع عن الفعل والإذن فيه متضادان، فلا يمكن إثبات أحدهما بنفى الآخر إلّا على القول بالأصل المثبت.

هذا غايه ما استدلّ به الشيخ قدس سره .

وردّ المحقق الخراسانى على استدلال الشيخ بجوابين:

أحدهما: بما ذكره رحمه الله قبل الدخول فى التنبيه التاسع وهو إن عدم إستحقاق العقوبه وان كان غير مجعول، إلّا أنه لا حاجه إلى ترتيب أثر مجعول فى استصحاب عدم المنع، وترتب عدم الإستحقاق مع كونه عقليّاً على استصحابه إنّما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو فى الظاهر، فتأمّل).

الجواب الثانى: وهو ما ذكره فى التنبيه التاسع لتوضيح كلامه الأخير والذى كان هو بمنزله جواب ثان له، ولأجله يصدق استثناء المورد من الأصل المثبت، حيث أنه أراد بيان أنّ ما قيل من أنّ الاستصحاب لا يترتب عليه أثر غير الشرعى أو أثر شرعى بواسطه غير شرعيه من العادى أو العقلى كان هذا بالنسبه إلى ما للمستصحب واقعاً، لا بالنسبه ما كان للأثر الشرعى مطلقاً، أى الأعم من الواقعى والظاهرى، مثل عدم الإستحقاق هنا المترتب على المستصحب بعد الاستصحاب، حيث إنّ هذا الأثر يترتب على الاستصحاب ولو كان الأثر عقليّاً، لأنه ثابت للخطاب الاستصحابى فيكون خارجاً عن الأصل المثبت غير الحجّه.

أقول: هذا ملخّص كلام المحقق الخراسانى، والملاحظ فيه أنّه لم يرد منه

نقض على الشيخ من جهه أن الشيخ ناقش فى استصحاب البراءه وعدم المنع بكونه أصلًا عدمياً - كما توهمه المحقق الخوئى قدس سره من كلام الخراسانى، ثم أورد عليه - بل المستفاد من كلامه ليس إلّا ما ذكرنا من الإشكال على الشيخ حيث يقول بعدم كون عدم الإستحقاق حكماً شرعياً كما عرفت، فلا نعيد.

أقول: الحقّ الحرّى بالتصديق، هو عدم ورود الإشكال على الشيخ، لأنّه يدّعى عدم امكان جريان الاستصحاب فى البراءه وكلامه متين لا غبار عليه، لأنّه أراد بيان أن المورد إذا كان من موارد الشك فى أصل وجود التكليف ومورداً لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان، فلا يبقى حينئذٍ مع وجود هذه القاعده وجريانها شك فى بقاء التكليف حتى يحتمل العقوبه ليتمسك بعده بالاستصحاب، لأن المراد من التمسك به فى المقام هو نفى التكليف، مع أنّه منفىٌّ بالقاعده، فالرجوع إلى الاستصحاب لغوٌ محض.

ثم ما قاله فى الشق الثانى من الترديد بأنه لو سلّمنا إجرائه:

فإن كان أثره عدم إستحقاق العقوبه، فهو ليس بمجعول شرعى، إذ العقل يحكم بالعدم ولو لأجل الاستصحاب بمقتضى حكم أصله وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان. فلا نسلّم كون هذا الأثر للظاهرى، بل هو أثر للمستصحب واقعاً، لأن الأحكام الظاهريه إنّما هى مجعوله على نحو المنجزيّه والمعذريّه، أى بالنظر إلى الحكم الواقعى، وعليه فالعقوبه ان كانت تكون للواقع، نعم قد تثبت العقوبه للتجرى، والثواب للانقياد وعليه فاخراج المورد من الأصل المثبت، وجعله حجّه كما ادّعاه المحقق الخراسانى ليس على ما ينبغى، وإنْ كان أصل الدعوى وهو صحه جريان

الاستصحاب لأجل نفی التكليف كجريانه فی ثبوته صحيح متين كما لا يخفی.

وبالجمله: ظهر من تضاعيف كلامنا:

۱- عدم صحه ما ذكره المحقق الخراسانی فی التنبيه التاسع من القول بالفرق فی عدم ترتب الأثر غير الشرعی أو الشرعی مع الواسطه:

بين ما كان الأثر للمستصحب واقعاً حيث لا يترتب لكونه مثبتاً.

وبين ما يكون الأثر للمستصحب مطلقاً، الأعم من الواقعی والظاهری، أی ما يكون الأثر لنفس الاستصحاب أو غيره من الأحكام والخطابات الظاهريه، حيث يترتب مثل هذا الأثر علی الاستصحاب.

أو ما يكون للمستصحب سواء كان الأثر شرعياً أو غير شرعی، لتحقّق موضوعها، فيترتب عليه الآثار من وجوب الموافقه وحرمه المخالفه وإستحقاق العقوبه ولو كانت هذه الآثار غير شرعيه.

۲- كما قد عرفت من كلامنا فيما سبق عدم صحه كلامه، لأنّ الآثار المذكوره من وجوب الموافقه أو حرمه المخالفه أو إستحقاق العقوبه إنّما يكون من آثار المستصحب الواقعی لا الظاهری، لأن الأحكام الظاهريه عندنا لا تكون إلاّ علی نحو المنجزيه والمعذريه، بمعنی أنه إذا صادف الواقع يكون منجزاً وإلاّ يكون معذراً، فلا معنی لحجيّه آثاره الغير الشرعيه كما ادّعاه المحقق المزبور، والنتيجه هی أنّ الحق مع الشيخ قدس سره القائل بعدم كون إستحقاق العقوبه من الآثار الشرعيه، فترتبه علی شیء بواسطه استصحاب نفی التكليف يوجب كونه أصلاً مثبتاً، وان كان أصل الاستصحاب فی نفی التكليف جارياً كما عرفت.

۳- وأيضاً ظهر من بحثنا السابق المناقشه فيما أورده المحقق الخراسانى فى التنبيه العاشر بأنّ صحه جريان الاستصحاب لا يكون متوقفاً على كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعى حدوثاً وبقاءً، بل يكفى كونه كذلك بقاءً لا حدوثاً، بل قد عرفت آنفاً أنه يصحّ حتى لولم يكن حكماً شرعياً بل كان الأثر مما يقبل التعبّد بقاءً أو نفياً، فضلاً عما كان حكماً أو موضوع ذى حكم، بقاءً، لصدق نقض اليقين بالشك الذى هو بمنزله الصغرى لتلك الكبرى الكليّه، فيصحّ جريان الاستصحاب فى عدم التكليف بقاءً، وان لم يكن مجعولاً فى الأزل، لعدم كونه بالغاً، لكنه قابل للتعبد بقاءً حيث أن ثبوت التكليف بقاءً يكون حكماً وقابلاً للجعل الشرعى، فكذلك نفيه لاستواء القدره فى الطرفين.

وكذلك لا مانع من جريان الاستصحاب فى موضوع لم يكن له الأثر فى مرحله الحدوث، مع كونه ذا أثر فى مرحله البقاء، كما إذا علمنا بموت الوالد وشككنا فى حياه الولد، فلا مانع حينئذٍ من جريان استصحاب حياته، وان لم يكن لحياته أثرٌ حال حياه والده، لكن الأثر يترتب على تقدير حياته بعد موت الوالد، وهو إنتقال أموال الوالد إليه بالإرث، فما ذكره رحمه الله متين غايه المتانه، لأنّ أدله الاستصحاب من قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» ناظره إلى حال البقاء، فلو لم يكن المستصحب قابلاً للتعبد بقاءً لا يجرى فيه الاستصحاب حتى ولو كان قابلاً للتعبد حدوثاً، لأنّ الاستصحاب يجرى فيما هو قابل للتعبد بقاءً ولو لم يكن قابل له حدوثاً، واللّه العالم.

***

التنبیه الثامن: جریان الأصل فی الشک فی حدوث الحادث أو تأخره وتقدّمه

بدواً ینبغی الاشاره إلی أن المحقق الخراسانی تحدّث عن هذا الأمر فی التنبیه الحادی عشر ونحن نبحث عنه فی المقام فنقول:

لا إشکال ولا ریب فی صحه جریان الاستصحاب:

۱- فیما إذا شک المکلف فی أصل تحقّق الحکم أو موضوعه.

۲- کما لا إشکال فی صحه جریانه إذا کان الشک فی إرتفاع الحکم أو الموضوع بعد العلم بتحقیقه.

۳- أمّا إذا کان الشک فی تقدمه وتأخره بعد العلم بتحقیقه، أو شک فی تقدم الإرتفاع وتأخّره بعد العلم بأصله، فالکلام فیه:

تاره: یلاحظ من حیث التقدم والتأخر إلی أجزاء الزمان.

واُخری: یلاحظ بالنسبه إلی حادثٍ آخر.

المقام الأوّل: وهو ملاحظه التقدم والتأخر بالنسبه إلی الزمان، وهو مثل ما لو علمنا بوجود زید یوم الجمعه، وشککنا فی حدوثه یوم الخمیس أو یوم الجمعه، فیجری فیه استصحاب عدم حدوثه فی یوم الخمیس، ویترتب کلّ أثر ثابت لذلک العدم، ولا فرق فی جریان هذا الاستصحاب بین أن یکون المستصحب مشکوک البقاء والإرتفاع رأساً، وبین أن یکون مشکوک البقاء والإرتفاع فی جزءٍ من

الزمان مع العلم بارتفاعه بعد ذلک، فلا یترتب علی هذا الاستصحاب إلّا الآثار المتعلقه لعدم حدوثه ووجوده یوم الخمیس، دون الآثار المترتبه علی حیاته یوم الجمعه أو الآثار المترتبه علی عنوان تأخّر حیاته عن یوم الخمیس، لأنّ تأخّره عن یوم الخمیس وکذا حدوثه فی یوم الجمعه یعدّان من اللوازم العقلیه لعدم حدوثه یوم الخمیس، فإثبات ذلک اللازم بواسطه الاستصحاب یکون أصلاً مثبتاً کما قد عرفت حاله فی المباحث السابقه.

نعم، لو کان الحدوث أمراً مرکباً من الوجود یوم الجمعه، وعدم حدوثه فی یوم الخمیس، لترتّب علیه آثار حدوث یوم الجمعه، لأنّ أحد الجزئین ثابت بالوجدان وهو حدوثه یوم الجمعه، والجزء الآخر هو عدم حدوثه فی یوم الخمیس ثابت بالأصل، فیترتب علیه الآثار.

ولکن الواقع خلاف ذلک، لأنّ الحدوث لیس أمراً مرکّباً، بل هو أمر بسیط، وهو عباره عن الوجود المسبوق بالعدم، فلا یمکن ترتب الأثر علیه بواسطه استصحاب عدم الحدوث یوم الخمیس.

أقول: إذا عرفت هذا الأصل فی ناحیه عدم الحدوث، یستفاد الحکم عند الشک فی تقدم الإرتفاع وتأخّره مع العلم بأصل تحققه، فحینئذٍ لا مانع من جریان أصاله عدم الإرتفاع إلی زمان العلم به، ولا یمکن إثبات تأخّر الإرتفاع ولا حدوثه بهذا الاستصحاب إلّا علی القول بالأصل المثبت.

هذا کلّه بملاحظه حدوث الحادث أو إرتفاعه بالنظر إلی أجزاء الزمان.

وأمّا المقام الثانی: وهو ملاحظه حال حادثه بالنظر إلی حادثٍ آخر، وکان الشک فی تقدم أحدهما علی الآخر وتأخّره، کما لو علمنا بموت الوالد وإسلام الولد، وشککنا فی أن إسلام الولد متقدم علی موت الوالد حتی یرث ولده منه أو کان متأخراً حتی لا یرث منه.

أقول: حیث أنّ لهذه المسأله أهمیه ولها صور وشقوق عدیده من جهه جریان الاستصحاب وعدمه، بل ومن جهه وجود الإختلاف فی بعض صورها التی حکم فیها الاعلام بعدم جریان الاستصحاب، الجئنا کلّ ذلک إلی تقدیم مقدمه نوضّح من خلالها مقصودنا فی أقسامها، وجهه الحکم بالجریان وعدمه، فلذلک نقول ومن اللّه الاستعانه وعلیه التکلان:

وقد عرفت بما ذکرنا آنفاً بأنّ الموضوع فی المستصحب إذا کان بسیطاً لا یمکن ترتیب أثره من خلال استصحاب ملزومه، لصیرورته حینئذٍ أصلاً مثبتاً، بخلاف ما لو کان الموضوع أمراً مرکّباً من الجزئین، حیث إثباته بإثبات أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل، کما مثّلنا لذلک بموضوع الإرث حیث إنّه مرکّب من أمرین: أحدهما موت الوالد وهو متحقق بالوجدان، والآخر حیاه الولد حین موت والده وهو محرزٌ بالأصل، فیحرز بالاستصحاب تعلّق الإرث بولده لا محاله، وکذا الحال فی موضوع جواز التقلید عن زید إذا علم عدالته بالأصل فی بقائها عند الشک فیه مع علمه بالوجدان بصیرورته عالماً، حیث یترتب علیه جواز تقلیده، وکذلک یجری هذا الکلام فی متعلق الحکم مثل الصلاه إذا علمنا بالوجدان وجود

جمیع شرائطها من الاستقبال والستر، وشككنا فی وجود الطهاره بعد استصحابها، فإن الاستصحاب یفید جواز الإكتفاء بهذه الصلاه مع هذا الإمتثال.

اشكال وتوهم: وهو دعوی قیام المعارضه بین هذا الاستصحاب والأصل مع استصحاب عدم تحقق المجموع المركّب، ففی مثل الصلاه نستصحب عدم تحقق الصلاه مع وجود الطهاره التی كانت شرطاً لها، فیتعارضان ویتساقطان، فكیف یمكن حینئذٍ ترتیب الآثار علی الموضوعات المركبه فی المستصحبات مع وجود هذه المعارضه فی جمیعها.

فأجاب عنه المحقق النائینی قدس سره : بأنّ أصاله عدم تحقّق المجموع المركب الذی كان بسبب الشك فی تحققه مسبّبٌ عن الشك فی تحقق جزء الموضوع وهو الطهاره، فإذا ثبت تحققه بالأصل، أوجب ذلك رفع الشك عن مسبّبه وهو الشك فی تحقق المجموع، فیكون الأصل الجاری فی الجزء حاكماً علی الأصل الجاری فی المجموع، فلا معارضه بینها.

أورد علیه المحقق الخوئی: بأنّ الشك السببی والمسببی والحكومه إنما یصحّ فیما إذا كانت السببیه شرعیه كما فی مثل الثوب المغسول بماء مشكوك الكریه أو مشكوك الطهاره، فاستصحب طهارته أو كریته، حیث یوجب طهاره الثوب المتنجس المغسول به، هذا بخلاف المقام حیث أن تحقق المجموع بإثبات جزء المشكوك أو عدمه بعدمه تكون سببیه عقلیه لا شرعیه، فلا حكومه لأحد

الأصلين على الآخر(۱).

والتحقيق: الإنصاف عدم تماميه كلامه كما أشرنا إلى جوابه فی المباحث السابقه، حيث إنّ الحكومه لا تدور مدار كون السببيه شرعيه أو غير شرعيه، بل ملاك الحكومه هو كون إجراء الأصل فی طرف السبب موجباً لرفع الشك عن المسبّب، فإذا تحقق هذا الموضوع لم يبق حينئذٍ وجهٌ لجريان الأصل فی المسبّب للإخلال بأركانه بعدم وجود الشك فيه حينئذٍ بعد جريان الأصل فی السبب، ولا فرق فی ذلك بين كون السببيه عقليه أو شرعيه.

أقول: ولكن تصدّى المحقق المذكور رحمه الله للجواب عن الاشكال بما لا يخلو عن تأمّل قال ما هو نصّه:

(والتحقيق فی الجواب أن يقال: إنه إذا كان المجموع المركب موضوعاً لحكمٍ، فهو لا محاله عنوان بسيط لا يمكن إثباته باستصحاب أحد الجزئين، مع قطع النظر عن المعارضه كما تقدم، وهو خارج عن محل الكلام وأمّا إذا كانت ذوات الأجزاء دخيله فی الحكم، ولم يكن لعنوان المجموع دخل فيه، فليس لنا شك فی موضوع الحكم، إذ المفروض أن أحد الجزئين محرز بالوجدان والآخر محرز بالأصل) انتهى كلامه.

وجه التأمّل: أنّه كيف فرض الاستصحاب فی الطهاره للصلاه مع وجود۹.

۱- مصباح الأصول: ج۳ / ۱۷۹.

سائر الشـرايط من الستر والإسـتقبال من ذوات الأجزاء مع أنّها ليست من ذوات أجزاء بالنظر إلى الشرائط، حيث أنّ الشرط جزئيته عقلى لا ـ خارجى حتى يطلق على مركبه ذوات أجزاء. نعم لحاظهما مع الركوع والسـجود والقيام والقعود وأمثال ذلك يكون من قبيل الموضوع ذات الأجزاء ولذلك اعترف قدس سـره فيما قبله بصـحه جريان الاستصـحاب فيها وإثبات الصـلاه مع الشـرط فى جواز الإكتفاء فى الإمتثال، هذا أوّلاً.

وثانياً: هناك فرق بين عنوان البسـيط غير المركب الذى لوحظ بنحو المجموع موضوعاً لأنّ حقيقه البساطه هى فى وجود شىء لا أجزاء له حقيقه وواقعاً بحسب تحققه، مثل الحـدوث الذى مرّ بحثه، وهذا بخلاف غير المركب ذى الأجزاء إذا لوحظ فيه الوحده إعتبـاراً حتى يصبح موضوعـاً للحكم، فـإنّه لا يطلق عليه أنه بسـيط، بل هو مركّب واقعاً قـد اعتبره المعتبر واحـداً بالعرض، لأجل ترتّب الآثار، حيث لا يترتب على كلّ واحدٍ واحدٍ مسـتقلاًّ، فحينئذٍ يصحّ القول إنّه عند الشك فى تحقق المركب بسـبب الشـك فى جزء من أجزائه، لابدّ من القول بالحكومه وتقديم الأصل الجارى فى السبب على الأصل الجارى فى المسبّب كما عرفت.

إذا تمهّـدت هـذه المقـدمه – فنقول: إن حصل لنا شك فى تقدم حادث وتأخّره بالنسـبه إلى حادثٍ آخر، فالأقسام المتصوره فيه ثمانيه:

لأنّ الحادثين قد تكونان مجهولى التاريخ، وقد يكون أحدهما معلوم التاريخ دون الآخر.

وعلى كلا التقديرين:

إمّا أن يكون الأثر مترتباً على وجود خاص من السبق واللحوق والتقارن، أو على العدم.

وعلى التقادير الأربعه:

إمّا أن يكون الأثر مترتباً على الوجود والعدم بمفاد كان وليس التامتين، أو على الوجود والعدم بمفاد كان وليس الناقصتين.

هذه هى الصور المتصوّره ثبوتاً.

ثم يقع الكلام فى بيان مقام الإثبات: والذى هو العمده فى المقام:

الصوره الأولى: صوره مجهولى التاريخ فيما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود بمفاد كان التامّه، وهو كما إذا فرض أن الإرث مترتب على تقدم موت المورّث على موت الوارث ففى ذلك إذا فرض أنّ الأثر ثابت لخصوص سبق موت المورّث دون الحادث الآخر، أى لم يكن لسبق موت الوارث عليه أثر، فحينئذٍ لا مانع من التمسّك بأصاله عدم السبق لموت المورّث والحكم بعدم تحقّق الإرث، إذ لا مزاحم لجريان هذا الأصل، وكان استصحابه محققاً لموضوع الأثر الشرعى من دون أن يستلزم محذوراً من الأصل المثبت ولا التعارض ولا الإخلال بأركانه من عدم اليقين السابق والشك اللاحق، أو من عدم إتصال اليقين بالشك، كما يتحقق أحد هذه المحاذير فى الفروض الآتيه.

الصوره الثانيه: مثل الصوره الأولى فى جريان الأصل بلا محذور فيه،

وذلك فيما إذا فرض الأثر لسبق كلٍّ منهما على الآخر، فيتمسك أيضاً بأصاله عدم السبق فى كلّ منهما، إذا لم يكن لنا علماً إجمالياً بسبق أحدهما، فحينئذٍ يجوز إجراء أصاله عدم السبق لكل منهما، ولا معارضه بينهما لأجل إحتمال التقارن فى موتهما، فالأثر المترتب على عدم السبق لهما يترتب بذلك الأصلين من دون قيام تعارض بينهما أصلاً.

نعم، لو فرض فى الفرض المزبور وجود العلم الإجمالى بوجود سبق بينهما، ولكن لا ندرى أيّهما، فحينئذٍ لا يمكن إجراء أصاله عدم السبق فى كلّ منهما لأجل وجود المعارض بمثله فى الآخر، إذ جريان الأصل فيهما معاً وترتب الأثر بذلك يوجب قيام المخالفه القطعيه المحرّمه، كما أنّ فرض جريانه فى أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجّح وهو باطل.

الصوره الثالثه: لو كان الأثر لسبق أحدهما على الآخر، ولتأخيره عن الآخر أيضاً أثر، فلا مانع حينئذٍ من جريان الاستصحاب فى عدم السبق، فيترتب عليه أنه لم يتحقق موضوع الأثر، كما يجرى أصاله عدم التأخير عن الآخر ويترتب عليه أنه لم يتحقق موضوع أثره، ولا يكون هذان الأصلان متعارضين لأجل إحتمال وجود التقارن بينهما.

نعم، فى هذا الفرض لو فرض وجود علم إجمالى بسبق أحدهما على الآخر، فحينئذٍ لا مجال للرجوع إلى أصاله عدم السبق، لمعارضته مع أصاله عدم تأخره.

هذا تمام الكلام فى وجود أحد الأوصاف بمفاد كان التامه.

وبما ذكرنا ظهر حال ما لو كان للتقارن والتقدم والتأخّر أثراً، حيث يكون استصحاب كلّ واحد منها معارضٌ لاستصحاب الآخر فى الثلاثه، إذا كان الاستصحاب بمفاد كان التامه، أى عدم التقدم كان موجوداً فالآن كما كان، وكذا الأمر فى التأخّر والتقارن لوجود الحاله العدميه سابقاً، فحينئذٍ يكون لازم جريان الأصل فى كل منهما هو التعارض.

أمّا القسم الثالث: وهو فيما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود بمفاد كان الناقصه، كما إذا فرض أن الإرث مترتب على كون موت المورّث متصفاً بالتقدم على موت الوارث.

فهذا القسم من الأقسام قد وقع الخلاف بين الأعلام فى صحه جريان الاستصحاب فيه وعدمه:

اختار صاحب «الكفايه» قدس سره : عدم جريانه، بدعوى عدم كون الوجود بمفاد كان الناقصه متعلقاً لليقين والشك، أى لم يكن فى زمانٍ كان الموت للمورّث محققاً وكان متصفاً بالتقدم أو بعدمه، لأن المفروض عدم وجود علمٍ لنا بإتصاف أحدهما بالسبق على الآخر، ولا بعدم إتصافه به حتى يكون مورداً للاستصحاب، ووافقه على ذلك المحقّق النائينى قدس سره .

۲- اختار المحقّق الخوئى والخمينى: جريان الاستصحاب - وهو الحقّ عندنا - لوضوح الفرق بين سلب الإتصاف عن شىء وبين إتصاف السلب عن الشىء، لأن ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، أى ما لم يكن المثبت له ثابتاً

وموجوداً لم يمكن حمل شيء عليه وأسناد الإتصاف إليه، وهذا بخلاف نفى شيء عن شيء فإنه لا يحتاج إلى وجود شيء المنفى عنه قبله، فإذا أردنا نفى الإرث عن المورث إلى الوارث الخاص، صحّ سلبه بحسب إنتفاء موضوعه، بأن يقال: موته لم يكن مقدماً على وجود الوارث وحادثٍ آخر، حتّى وإن كان عدم تقدم موته لأجل إنتفاء موضوع الموت، أى لم يكن ميّتاً، والآن نريد إثبات عدم تقدمه لأجل إنتفاء المحمول أى تحقق الموت غير متّصف بالتقدم، وهذا هو الأصل المعروف بالأصل العدم الأزلى.

وهكذا نقول فى مثل المرأه المشكوكه كونها قرشيّه، حيث لا يمكن دخولها تحت عموم (المرأه تحيض إلى خمسين إلاّ القرشيه) لأنّ التمسک بالعام لإثبات عدم كونها قرشيه يعدّ من قبيل التمسک بالعام فى الشبهه المصداقيه، هذا بخلاف ما إذا أدخلناه فى العام بواسطه الأصل - وهو أصاله عدم القرشيه - بأن نقول حيث إنّها لم تتصف بالقرشيه ما لم تكن موجودةً أصلاً بالسلب وإنتفاء الموضوع، فنشک فى أنّها هل وجدت قرشيه حينما ولدت أم لا، فيستصحب ويقال إنّها لم تتصف بهذه الصفه، إذ لا يعتبر فى استصحاب عدم الاتصاف بالقرشيّه سوى وجودها فى زمانٍ فى الخارج ولم تكن متصفه حتى يستصحب، باعتبار أن هذا المعنى شرط فى استصحاب اتصاف شيء موجود بشيء آخر، لما قد عرفت أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وعليه يكون الاستصحاب الجارى فى موردنا من عدم السبق لأحدهما على الآخر والحادث جارياً ولو بمفاد كان الناقصه، ولا

يتحقق المعارضه بين الاستصحاب الجارى فى الحادث الآخر بالنسبه إلى الأوّل إلاّ مع قيام العلم الإجمالى بوجود السبق لأحدهما، وإلاّ يمكن إجراء كليهما وترتيب أثر الأصل عليهما بلا معارضه، لإحتمال التقارن فيه، كما قلنا مثله فى القسم الأوّل، وهو ما كان بمفاد كان التامه.

هذا تمام أقسام الأربعه فى مجهولى التاريخ فيما إذا كان الأثر للوجود بمفاد كان التامه أو بمفاد كان الناقصه.

وأما إذا كان الأثر لعدم أحدهما فى زمان وجود الآخر:

فتاره: يكون الأثر للعدم بمفاد ليس التامه، الذى يعبّر عنه بالعدم المحمولى.

واُخرى: يكون الأثر للعدم بمفاد ليس الناقصه المعبّر عنه بالعدم النعتى.

أمّا بالنسبه إلى القسم الثانى: فقد قيل حيث إنّ العدم النعتى بمفاد ليس الناقصه، يتوهم أن يصير من قبيل قضيه معدوله المحمول، فلابدّ فيه من إثبات وجود الموضوع أوّلاً حتى يعرض له نعتُ العدم ثم البحث عن مدلوله، ولذلك لا يجرى الاستصحاب فى هذا القسم على مسلك صاحب «الكفايه» قدس سره ، لأن القضيه إن كانت سالبه مثل: (ليس زيدٌ بقائم) صحّ سلبه حتى مع إنتفاء موضوعه لعدم إحتياجه إلى ثبوت الموضوع، هذا بخلاف الموجبه المعدوله المحمول مثل: (زيد ليس بقائم) إذ لابدّ فيه من إثبات الموضوع أوّلاً، فإذا كان المفروض فى المقام هو عدم أحدهما فى زمان وجود الآخر، فلا يكون للموضوع هنا تحقّق يتصف بالعدم النعتى، فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيه، لأن مفاد القضيه السالبه هو سلب الربط

فلا يحتاج إلى وجود الموضوع، ومفاد القضيه المعدوله المحمول هو ربط السلب فلزم فيه وجود الموضوع لا محاله.

أقول: الحقّ عندنا عدم منع ذلك عن جريان الاستصحاب، لأن الأثر:

إن اُريد ترتبه على الإتصاف بعدم الوصف النعتى باستصحاب عدم ذلك الوصف، فإنه غير ممكن لأنه لا يثبت به العدم المأخوذ نعتياً.

وأمّا إن اُريد ترتيب الأثر على عدم الاتصاف بذلك الوصف من خلال إجراء الاستصحاب فى ذلك العدم، فإنّه يجرى، لأن الاتصاف كان مسبوقاً بالعدم ولو بعدم الموضوع، وهو كافٍ فى صحه جريان الاستصحاب فيه، فلا يحتاج إلى إثبات الموضوع كما توهّم، إلاّ أنه يسقط إمّا بالمعارضه، أو ترتيب أثر ضدّه يستلزم صيرورته أصلاً مثبتاً.

أمّا القسم الأول: إذا كان الأثر لعدم أحد الحادثين فى زمان الحادث الآخر بنحو مفاد ليس التامه، المعبّر عنه بالعدم المحمولى، فيجرى فيه الاستصحاب على مسلك الشيخ الأعظم قدس سره وجماعه من المحقّقين، ولكن ذهب البعض إلى أنه يسقط بالمعارضه إن فرض وجود الأثر الشرعى لعدم كلّ واحد منهما فى زمان وجود الآخر، لكننا الصحيح أنه يجرى فيه الاستصحاب بلا وجود معارضه ولا محذور فيه، كما هو مختارنا ومختار أكثر المحقّقين تبعاً للشيخ، وأمثلته كثيره:

منها: ما لو علمنا بموت أخوين لأحدهما ولدٌ دون الآخر، وشككنا فى تقدّم أحدهما على الآخر لأنّ الأثر وهو ثبوت ارث الاخوه لأخيهم إنما يترتب إن كان

موت من لا ولد له متقدماً على موت من له ولد، حيث أن استصـحاب عدم موت من له ولد إلى زمان موت من لا ولد له يوجب الارث، هذا بخلاف الآخر إذ استصحاب عدم موت من لا ولد له إلى زمان موت من له الولد لا أثر له للارث، لأن الوارث له هو ولده لا أخوه، فالأثر يكون للعدم فى طرف واحدٍ دون الآخر فلا معارضه، فيجرى الاستصحاب على مسلك الشيخ قدس سره .

مناقشه صاحب الكفايه: فقد استشكل فى هذا القسم وقال: (حتّى لو كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما فى زمان وجود الآخر فإنه لا مجال لجريان الاستصـحاب لأن جريانه فى كل مورد يحتاج إلى اتصال زمان الشك بزمان اليقين، أنه المستفاد من كلمه (فاء) فى قوله عليه السلام : لأنّک كنتَ على يقينٍ من طهارتک فشككت» فلا تشمل أدله الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين، بل ولا موارد إحتمال الانفصال، وأمّا موارد اليقين بالانفصال فعدم جريان الاستصـحاب فيها واضح لا ستره فيه، فإنه إذا تيقّن المكلف بالطهـاره ثم بالحـدث، ثم شكّ فى الطهاره، لا مجال حينئذٍ لجريان الاستصـحاب فى الطهاره مع وجود اليقين والشـک بالنسـبه إليهـا، وليس هـذا إلاّ ـ لأجـل عـدم اتصال زمان الشک بزمان اليقين، بل يجرى فيه استصـحاب الحـدث لوجود الاتصال فيه.

وأمّا موارد إحتمال الانفصال، فالعلّه فى عدم جريانه أن الشبهه فيها مصداقيه، فلا يمكن الرجوع مع الشك إلى عموم: (لا تنقض) حتّى على القول بجواز التمسک به فيها، لأن القائل به إنّما يدّعى ذلک فيما إذا انعقد للعام ظهور

وكان المخصّص منفصلاً، كما إذا دلّ دليل على وجوب إكرام العلماء، ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب اكرام الفسّاق منهم، وشككنا فى أنّ زيداً عادل أو فاسق، وهذا بخلاف هذا ما إذا كان المخصّص متّصلاً ومانعاً عن انعقاد الظهور فى العموم من أوّل الأمر، كما إذا قال المولى (أكرم العالم العادل) وشككنا فى عداله زيد، فلم يقل أحد بجواز التمسک بالعموم فيه.

والمقام من هذا القبيل، لأنّ الحادثين مسبوقان بالعدم، ويشك فى المتقدم منهما، مع العلم بحدوث كلّ منهما، فلم نحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، هذا ولا بأس بذكر مثالٍ لتوضيح المُدّعى فنقول:

إذا فرض العلم بعدم موت كلّ من الأخوين - فى المثال المذكور آنفاً - يوم الأربعاء، وعلمنا بتحقّق الموت لكل منهما أحدهما فى يوم الخميس والآخر يوم الجمعه، ولا يُعلم المتقدّم منهما:

فإن لوحظ الشك فى حدوث كلّ من الحادثين بالنسبه إلى عمود الزمان، كان زمان الشك متصلاً بزمان اليقين، لأن زمان اليقين بالعدم يوم الأربعاء، وزمان الشک فى حدوث كلّ منهما - أى من الحادثين - يوم الجمعه متّصلان، فلا مانع من جريان الاستصحاب بعدم تحقّق الموت لكل منهما فى يوم الخميس، ولكن لا أثر له مع الآخر، مع أنّ عدم إرث الأخ عن أخيه لا يكون أثراً لعدم موت الأخ الذى لا ولد له يوم الخميس، بل يكون الأثر مترتباً على حياه الأخ الذى له ولد فى يوم موت أخ الذى لا ولد له، ولم يتحقّق هذا، إذ زمان موت الأخ الذى لا ولد له مردد

بین یوم الخمیس ویوم الجمعه، فإن کان حدوثه یوم الخمیس فزمان الشک متّصل بزمان الیقین، وأمّا إن کان حدوثه یوم الجمعه فزمـان الشـک غیر متصـل بزمـان الیقین، لأن زمان الیقین علی فرضٍ کان یوم الأربعاء وزمان الشک یوم الجمعه، فیوم الخمیس فاصـلٌ بین یـوم الأربعـاء ویـوم الجمعه، ومـع إحتمـال إنفصـال زمـان الشـک عن زمـان الیقین لا مجـال للتمسـک بـدلیل حجیّه الاستصحاب، لما عرفت من أن الشبهه کانت مصداقیه).

هذا حاصل کلامه رحمه الله فی «الکفایه» والهامش مع توضیح منّا لکلامه.

أقول: لا یخفی مـا فی کلامه، لما قـد عرفت منا سابقاً من عـدم لزومه اتصال سـبق زمان الیقین علی زمان الشک، لصحّه جریان الاستصـحاب حتی مع حدوثهما معاً، لأن المعتبر فی الاستصـحاب هو وجود الیقین والشک، غایه الأمر لابدّ فی السبق والتأخر أن یلاحـظ زمـان المتیقن مع زمان المشـکوک، أی بأن یکون المتیقن سابقاً والمشـکوک لاحقاً، وهـذا الملاک حاصل فی المقام، لأنّه لا إشـکال فی وجود الیقین یوم الأربعـاء بعـدم موت کلا الأخوین، وأمّا بالنسـبه إلی یوم الخمیس ویوم الجمعه مشـکوک بالنسـبه إلیهمـا فهـو نعم، إذا کـان الشـک حادثـاً بعـد الیقین، فـإنّه یعتـبر حینئـذٍ أن یکـون الشـک حادثـاً بعـد الیقین فی جریـان الاستصـحاب، حتّی لا یکون الیقین منحلاً بین الیقین والشک وإلاّ لم یصـدق نقض الیقین بالشک، بل یکون من مصادیق نقض الیقین بالیقین، وعلیه لیس فی المقام مانع من جریان الاستصـحاب، لأنه یوم الأربعاء کان عـدم موتهما مسـلّماً، وفی یوم الخمیس یشک

فی موت أحدهما، غایه الأمر یقال إنّ کلّ واحد من موت الأخ مشکوک بالنسبه إلی موت الآخر فی ذلک الیوم، فلم یتخلّل بین الیقین بعدم الموت مع الشک فی موت أحدهما یقین آخر حتی یصیر نقضاً للیقین بالیقین. وعلیه فالشک حاصل للإنسان فی یوم الخمیس سواءٌ لوحظ إلی أجزاء الزمان أو إلی المشکوک أی الحادث الآخر، إذ لا یتصور التردید والشک والشبهه المصداقیه فی الاُمور والادراکات الوجدانیه، إذ لا معنی للشک فی حصول الیقین له، أو أیضاً لا معنی للشک فی حصول الشک وعدمه له، إلّا أن یلاحظ ذلک بالنسبه إلی زمان آخر حیث یصح أن یقال: إنّی لا أدری فی أن لی فی الصبح قد حصل لی الیقین أم لا، أو حصل لی الشک أم لا، وأمّا تصوّر الشبهه فی تحقّق أحدهما حال حصولهما فممنوع ولا یُعقل ذلک، إذ الأمر دائر بین وجوده وعدمه، نعم یصحّ ملاحظه ذلک بالنسبه إلی حال المتعلق والاُمور الخارجیه مثل عداله زید أو فسقه، وأمثال ذلک، فلا معنی حینئذٍ للشک فی أنّ زمان الشک کان یوم الخمیس حتی یکون متصلاً مع زمان الیقین، أو زمان یوم الجمعه حتی یکون منفصلاً عنه، بل الشک متعلّق بموت هذا الأخ یوم الخمیس بالنسبه إلی ملاحظه موت الأخ الآخر فی ذلک الیوم، مع العلم الإجمالی بوجود أحدهما، ومثل هذا التردّد لا یضرّ بالاستصحاب، وإلّا لجری هذا فی سائر المقامات من الاستصحابات.

فاذاً توهّم عدم اتصال زمان الشک بالیقین حتّی ینتج عدم جریان الاستصحاب إذا کان الأثر لأحد الطرفین، أی لعدم أحدهما بمفاد لیس التامه أی

العدم المحمولی لعدم تمامیه أرکانه، غیر تمام، بخلاف ما لو قلنا بصحه استصحابه وتمامیه أرکانه، حیث یجری الاستصحاب فیه، إلّا أن یسقط بالمعارض، وهو ما إذا کان الأثر للطرفین أی لعدمها حیث أنّ الواجب حینئذٍ رفع الید عن الاستصحاب لأجل المعارضه، کما علیه الشیخ قدس سره .

وقد یقال: ما ورد فی توجیه کلام المحقق الخراسانی بقوله: (إنّ زمان الشک مشکوک الاتصال بزمان الیقین) أراد بذلک انه لا یتحقق الشک إلّا بعد الیقین بالانتقاض، لأنّ الشک فی حدوث موت الأخ الذی لا ولد له فی یوم الجمعه إنّما یکون بعد العلم بتحقّق موت الأخ الذی له ولد فی یوم الخمیس، لکونه مصداقاً للعلم الإجمالی، حیث یقطع بتحقق الموت إلی یوم الجمعه فلا یتحقّق له العلم بوجود موت الأخ الذی له ولد إلاّ ذلک الیوم، فحصول العلم بنقض الیقین بعدم الموت فی یوم الأربعاء إلی الیقین بالموت بالنسبه إلی موت الآخر الذی له ولد، یفصل بین ذلک الیقین فی یوم الأربعاء وبین الشک فی الموت یوم الجمعه، فیکون المقام من موارد انفصال زمان الشک عن زمان الیقین یقیناً، لا ممّا یحتمل الانفصال حتّی یقال إن الشبهه المصداقیه غیر متصوّره فی الاُمور الوجدانیه الإدراکیه.

فإنه یقال: إنّه توجیه غیر وجیه، لأنه:

أولاً: لو کان مراده هذا لکان ینبغی أن یعلّل عدم جریان الاستصحاب بوجود الانفصال بین الشک والیقین، لا بعدم إحراز الإتصال کما وقع فی کلامه.

وثانیاً: إنّه غیر تام فی نفسه، لما قد عرفت من عدم لزوم کون الیقین سابقاً

والشـک لاحقاً، بل یکفی حـدوثهما فی زمان واحـد إذا تعلّق الیقین بالحـدوث والشک بالبقاء، والمقام من هـذا القبیل لأنّ ما له الأثر وهو الشک فی موت الأخ الذی لا ولد له یوم الخمیس حاصلٌ فیستصحب، ویترتب علیه الأثر، لأن یوم الجمعه یومٌ قد تعلق به الیقین بحصـول الموت لهمـا بالفعـل، کمـا أن لنـا یقین آخر حـدوثاً بعـدم کلیهمـا یوم الأربعـاء، وهـذان الیقینـان لاـ یوجبـان المزاحمه، لعـدم تعلق الیقین الثانی بالحـدوث بخلاف الیقین الأول حیث قـد تعلّق بالحـدوث، ومتعلق الشک هو بقاء عـدم موت الأخ الـذی لا ولد له، حیث یکون الأثر المترتب هو عدم إرث الأخ منه، وهذا الشک متّصل بزمان الیقین بعدم الموت له، والعلم الإجمـالی بوجود أحـدهما لاـ یکون نقضـاً للیقین بعـدم الموت یوم الأربعـاء، لأـنه لو کان هـذا العلم مضـراً لزم منه عـدم جریان الاستصـحاب فی کـلّ مرددٍ بین الشـیئین الـذین لاـ یُعلم المتقـدّم منهـا، بلا فرق بین مفاد کان التامه أو الناقصه، أو لیس التامه أو الناقصه، ولا أظنّ أن یلتزم به القائل.

فتحصّل من جمیع ما ذکرنا: أنّه لا مانع من جریان الاستصـحاب فیما إذا کان الأثر لأحدهما بمفاد لیس التامه، ویسقط بالمعارضه لو کان الأثر متعلقاً لکلیهما - کما علیه الشـیخ قدس سـره - وحیث أنّ الأثر هنا - وهو عدم تحقق الإرث - لخصوص عدم موت أخٍ لاـ ولـد له فـإن الاستصـحاب یجری بلا معارض، ولـم یتخلّل بین الیقین بعـدم الموت هـذا الأخ یوم الأربعاء والشک لحصول الموت فی یوم الخمیس یقینٌ آخر لخصوص هذا الیوم.

نعم، حصول العلم الإجمالی بأحدهما بلا تعلقه بخصوص یومٍ لا یوجبُ المزاحمه للاستصحاب، وعلیه فالاتصال هنا حاصل والاستصحاب جار بلا مشکله فیه.

نعم، إذا حصل علمٌ مخالف للیقین السابق وضدّه فیما بین ذلک الیقین والشک، کما لو علم عدم وجوب الجلوس قبل الصبح، وعلم بوجوب الجلوس إلی الزوال، وشک فی وجوبه بعد الزوال، فحینئذٍ لا یجری استصحاب عدم وجوب الجلوس الثابت قبل الصبح لما بعد الزوال، إذا کان الزمان قیداً خلافاً للفاضل النراقی قدس سره حیث أجاز الاستصحاب بالعدم الأزلی فی هذا القسم أیضاً، لکن خالفه فی ذلک الشیخ رحمه الله وذهب إلی جریان حیث الاستصحاب فی العدم إذا کان الزمان ظرفاً لا قیداً، خلافاً للمحقّق النائینی حیث ذهب إلی عدم جریان استصحاب العدم الأزلی فی کلتا الصورتین، أی سواءٌ اُخذ الزمان قیداً أو ظرفاً، لأجل تخلل الیقین بالضدین السابق والشک اللاحق.

والمختار عندنا هو ما اختاره الشیخ رحمه الله کما مرّ ذکره فی بابه فراجع.

أقول: بقی شیء ینبغی التنبیه علیه فی المقام وهو بیان أن هذا الانفصال مختلف من حیث الخارج إذ قد یکون واضحاً معلوماً کالمثال المتقدم، وقد یکون خفیاً فأوجب الخلاف بین الأعلام فی مثله من جریان الاستصحاب وعدمه، فلا بأس بذکر مثال لذلک وهو:

لو فرضنا وجود إنائین أحدهما شرق الدار والآخر فی غربها، وعلمنا

بنجاسه کليهما، ثم علمنا باصابه المطر أو المطهّر لأحدهما.

فتاره: نعلم تفصيلًا أنهما أصابا الاناء الشرقى.

وأُخرى: لا نعلم ذلک بل نعلم اجمالاً بطهاره أحدهما بالاصابه.

ثم تاره: يکون الاناء المتطهر هو الشرقى بنظر الشخص حال الاصابه، ثم اشتبه وتردّد بينه وبين الغربى.

وأُخرى: ما لا يکون کذلک، أى لم يکن الاناء المصاب متميزاً من أوّل الأمر.

وبالجمله: الفروض ثلاثه:

تاره: لاـ يعلم الشرقى من الغربى منهما من أوّل الأمر، أى لا يعلم أىّ الانائين کان فى الشرق والآخر فى غرب الدار، ففى هذه الحاله يکون قد علم بطهاره أحدهما بعد علمه بنجاسه کليهما.

وأُخرى: ما لو کان العلم بطهاره أحدهما معلوماً له باليقين تفصيلًا، ثم طرء عليه الاشتباه بينهما، وصار مردداً بينهما.

وثالثه: ان يکون متعلق العلم مجملاًـ من جهه ومبيّناً من جهه أُخرى، وهو ما إذا علم ما إصابه المطر بخصوص الاناء الشرقى، إلّا أنّه غير مميز عمّا فى الغرب.

أقول: لا إشکال فى کون الانائين کليهما مورد الشک فى بقاء النجاسه وعدمه، إلّا أنه فرق بين الفروض الثلاثه:

أمّا الفرض الأول: حيث لا يعلم الشرق من الغرب، يصبح المورد من موارد الشک فى کون أحدهما مورد اليقين بالطهاره حتّى يکون مثل الفرض الثانى، أو لا

یکون کـذلک لأجل الاجمال فی طهاره أحـدهما، فیصـیر کالفرض الأوّل، غایه الأمر أنّ الشک فی الفرض الأول متصلٌ بالیقین بالنجاسه، فیجری فیه الاستصحاب، بخلاف الفرض الثانی حیث ان الیقین بالنجاسه فی الفرد المعیّن قد تبدل بالیقین بالطهاره، فلا یکون الشک بالنجاسه متصلاً بالیقین بالنجاسه الثابت قبل الیقین بالطهاره.

هذا النسبه إلی الفرض الأول والثانی حیث جری الاستصحاب بالنجاسه فی الأول دون الثانی علی مسلک المحقّق النائینی.

وأمّا فی الفرض الثالث: یقول رحمه الله (الأقوی فیه عدم اتصال زمان الشک بزمان الیقین، کما فی غیر الفرض الأول وهو الثانی، لأن قبل اجتماع الانائین وتردّده کان الاناء الشـرقی مقطوع الطهاره، ففصّل هذا الیقین بالطهاره بین العلم بالنجاسه مع الشک فیها، فلا یمکن اجراء الاستصـحاب فیهما، لأن ما یعلم طهارته کان استصـحابه هو الطهاره دون النجاسه، هذا بخلاف الآخر حیث کان الشک متصلاً بزمان الیقین بالنجاسه، فیجری فیه الاستصحاب.

وهـذا مخالف لما أفتی به السـید الیزدی فی «العروه» فی المسأله الثانیه من طرق ثبوت الطهاره فی المطهّرات، حیث قال: (إذا علم بنجاسـته شـیئین، فقامت البنیه علی تطهیر أحدهما الغیر المعیّن أو المعیّن، واشتبه عنده، أو طهّر هو أحدهما ثم اشتبه، حکم علیها بالنجاسه عملا بالاستصحاب) انتهی.

ولکن ذکر فی «حاشیه فوائد الأصول»(۱) بعد ذکر کلام المحقق صاحب «العروه» قال: وظاهره جریان الاستصحاب فی جمیع الفروض الثلاثه. ولشیخنا الاستاذ (مد ظلّه) حاشیهً یمنع فیها عن جریان الاستصحاب والحکم بالنجاسه فی جمیع الفروض الثلاثه، ولکن لا ـ بمناط واحد، بل فی الفرض الأول لا یجری الاستصحاب لکونه من الأصول المحرزه، وهی لا تجری فی أطراف العلم الاجمالی مطلقاً، لزم منها المخالفه العملیه أو لم یلزم، وفی الفرضین الأخیرین الاستصحاب لا یجری لعدم اتصال الشک بالیقین فتأمل جیّداً): انتهی.

أقول: والتحقیق الحقیق للتصدیق هو أن یقال:

أما القسم الأوّل: من الفروض الثلاثه – وهو ما علم بطهاره أحدهما مجملًا من أوّل الأمر لا بعینه – فإن الحکم فیه هو وجوب الاجتناب عن کلیهما، لأن العلم التفصیلی السابق فی کلیهما کان هو النجاسه، والآن یعلم ویدری بنقض أحدهما، ولکن لا یدری أیّهما هو، فاستصحاب النجاسه فی کلّ منهما بخصوصه جارٍ، لتمامیه أرکانه من الیقین السابق والشک فی اللاّحق، ولازم جریانهما وإن کان متناقضاً لعلمه بطهاره أحدهما، إلاّ أنه حیث لا یمکن تعیین ذلک فی شیء منهما، فلابد من الحکم بنجاسه کلیهما تعبّداً، وبتبعه نحکم بنجاسه ملاقی کلّ واحد منهما تعبّداً، حتی ولو لاقی أحد الطرفین، لأن اجراء الاستصحاب هنا لا توجب۵.

۱– حاشیه فوائد الأصول: ج۴ / ۵۱۵.

المخالفه العمليّه القطعيه.

وأما القسم الثانی: وهو ما لو علم بطهاره واحد منهمابعینه:

ثم طرأ التردّد بعد العلم تفصیلًا، بحیث أخرجه عن التعیّن.

أو کانت الطهاره متعیّنه تفصیلًا إلّا أن العنوان - مثل کونه إناء زید أو الاناء الواقع فی المشرق - کان مشکوکاً غیر معلوم.

ففی الأوّل منهما: حیث إنّه قطع بطهارته تعیّناً ثم طرأ التردّد، فإنّه یشکل الحکم بالنجاسه فی کل منهما لأنّ ما هو الطاهر یقیناً کان الاستصحاب الجاری فی حقه مفیداً الطهاره، فلا یصحّ أن یقال فی حق کلّ منهما أنه کان عالماً بنجاسته وشکّ فیکون مدلول الاستصحاب فی أحدهما هو الطهاره وفی الآخر النجاسه، وحیث لا یعلم أیهما هو المحکوم بالطهاره والآخر بالنجاسه، فلابد من الاجتناب عن کلیهما استجابهً للعلم الاجمالی، لأن التکلیف بالاجتناب منجز، وحینئذٍ إذا لاقی الملاقی أحد الطرفین، لا یُحکم بنجاسته والاجتناب عنه لعدم وجود العلم الاجمالی فی حقّه، فعند الشک یجری فی حقه استصحاب الطهاره وقاعدتها.

نعم، لو لاقی کلیهما وجب الاجتناب عنه أیضاً لصیرورته داخلًا فی اطراف العلم الاجمالی کأصل الملاقی بالفتح.

أقول: من اشکال عدم اتصال زمان الشک بزمان الیقین الذی ذکره صاحب «الکفایه» وعرفت أنّ الاتصال موجود، وعرفت موارد الانفصال جلیّاً وخفیّاً، یقتضی التعرّض لاشکال آخر وهو:

مناقشه المحقق الحائری: قال صاحب «الدرر» بعدم جریان الأصل والاستصحاب فی مجهولی التاریخ لکن لا لأجل عدم اتصال زمان الشک بزمان الیقین - کما قاله صاحب «الکفایه» - بل لأجل عدم احراز کونه من نقض الیقین بالشک، بل یحتمل کونه من مورد نقض الیقین بالیقین.

وبعباره اُخری: التمسک بأدله الاستصحاب من قوله علیه السلام : (لاـ تنقض) فی المورد یکون من قبیل التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه وهو ممنوع، ولذلک نسب إلیه تلمیذه المحقّق الخمینی أنه اختار فی درسه عدم جریان الاستصحاب فی مجهولی التاریخ، فلا بأس من نقل کلامه حتی یتضح جوابه.

فنقول: قال رحمه الله : (لو فرضنا قیام الیقین بعدم الکریه والملاقاه فی أوّل النهار، ثمّ علمنا بتحقق أحدهما فی وسطه وتحقق الآخر فی الجزء الأول من اللیل، فالجزء الأوّل من اللیل ظرف الیقین بتحقق کلیهما، وظرف احتمال حدوث کلّ منهما، للعلم الاجمالی بحدوث کلّ منهما إمّا فی وسط النهار أو فی أول اللیل، فاستصحاب عدم کلّ منهما إلی زمان الوجود الواقعی للآخر یحتمل أن یکون من نقض الیقین بالیقین، لاحتمال حدوثه فی الجزء الأوّل من اللیل، وهو ظرف العلم بتحقق کلیهما إمّا سابقاً وإمّا فی الجزء الأول من اللیل، فاستصحاب عدم الملاقاه إلی زمان الوجود الواقعی للکریه یحتمل أن یجری إلی الجزء الأول من اللیل الذی هو ظرف احتمال حدوث الکریه، لأنها یحتمل أن تکون حادثه فی وسط النهار أو أوّل اللیل، ویعدّ الجریان إلی اللیل من نقض الیقین بالیقین، لأن ذلک

الجزء ظرف اليقين بعنوان الملاقاه إمّا فيه وإمّا قبله، وكذا الحال بالنسبه إلى الحادث الآخر، وقد ثبت فی محلّه أنّ من شرائط جريان الاستصحاب احراز كون المورد من نقض اليقين بالشك، وهو غير محرز هنا، كما لا يخفى) انتهى(۱).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الاشكال، لأنه قد لاحظ عدم أحد الحادثين بالنسبه إلى الزمان حيث جرّ عدم المستصحب إلى زمانٍ هو أوّل جزء من الليل، ومع هذا قال بأنّه فى ذلك كان متيقناً بتحققهما، مع كونه بالنسبه إلى وجود أحدهما عالمٌ اجمالاً، والحال أنّه ليس الأمر كذلك إذ لابدّ أن يلاحظ حال أحد الحادثين مع الآخر، فبالنظر إلى ذلك يصحّ جرّ المستصحب فى كلّ منهما إلى زمان أوّل الليل، إذ يصح أن يقال بإمكان عدم الملاقاه إلى حدوث الكريه بالنسبه إلى أوّل الليل، كما يصحّ استصحاب عدم الكريه إلى أوّل الليل من جهه عدم تحقق الحادث الآخر، ولذلك لو قلنا بحجيّه الأصل المثبت فى المستصحب، كان لازم جريان استصحاب عدم الملاقاه إلى زمان الكريه هو وقوع الملاقاه بعد الكريه، كما أنّ استصحاب عدم الكريه إلى زمان الملاقاه يوجب الحكم بتقدّم الملاقاه عليها، وهذا مؤيّد لما ذكرنا، وإلّا لوحظ مع مثل العلم بتحقّق كليهما فى أوّل الليل، وتحقّق أحدهما بالنسبه إلى الآخر، لزم منه القول بوجود العلم بتحقّق أحدهما فى وسط النهار أيضاً، لأنه كما لا يضرّ هذا العلم بالنسبه إلى الشك المتعلق بكلّ واحد۷.

۱- الرسائل للمحقق الخمينی: ۱۹۷.

منهمـا، کـذلک لاـ یضـرّ العلم بتحقّق کلیهمـا فی کون ذلـک نقض للیقین بالشـک فی أوّل اللیل، وبما ذکرنا ظهر أنّ المورد لا یکون من قبیل التمسک بالعام فی الشـبهه المصداقیه له، بل یکون من مصادیق العمل بمقتضی (لا تنقض الیقین بالشک) فیجری الاستصـحاب فی کلّ من مجهولی التاریخ، فإن کان الأثر لکلیهما لزم منه التعارض، وإنْ کان الأثر لواحدٍ منها ترتب علیه الحکم بلا اشکال.

هذا تمام الکلام فی الصور الأربع من مجهولی التاریخ.

حکم الاستصحاب فی معلوم التاریخ ومجهوله

وأمّا الکلام فی الحادثین إذا کان أحدهما معلوم التاریخ والآخر مجهولاً، فهو أیضاً یتصوّر علی وجوه أربعه:

تاره: یکون الأثر مترتباً علی وجود أحد الحادثین بمفاد کان التامه.

واُخری: بمفاد کان الناقصه.

ففی هـاتین الصورتین یجری الاستصـحاب فی کـلّ منهمـا، سواء کـان بمفـاد کـان التـامه أو النـاقصه، أی إذا کـان متصـفاً بأحد العناوین من التقدّم والتأخّر والتقارن فالأصل یجری فیه إذا کان الأثر لواحد منهما، وإلّا یسقط بالمعارضه لو کان الأثر لکلیهما أو لأحدهما مع العلم الاجمالی بکون الوصف لواحدٍ فقط، کما عرفت تفصیل ذلک فی مجهولی التاریخ.

وأمّا إذا کان الأثر للعدم: وهو:

تاره: یکون بالعدم المحمولی، وهو بمفاد لیس التامه.

واُخری: بمفاد لیس الناقصه.

فإن کان الأثر للأوّل: فالأصل یجری فی مجهول التاریخ قطعاً، لأن الزمان فیه مردّد بین تقدمه علی المعلوم وتأخّره، فیصحّ استصحاب عدمه، ویترتب علیه الأثر، غایه الأمر قد علّل ذلک صاحب «الکفایه» بأنّ زمان الشک فیه متصلٌ بزمان الیقین وأورد علیه المحقّق الخمینی بأنّ المراد لو کان المانع فی الاتصال هو العلم الاجمالی بوجود أحدهما فی زمانٍ فهو موجود هنا أیضاً، فکیف لا یکون زمان الشک متصلاً فی مجهولی التاریخ دون المقام.

وکیف کان، قد عرفت الاشکال فی أصل اشکاله فلا بحث فی جریان الاستصحاب فی المجهول.

وأمّا فی معلوم التاریخ: مثل ما لو علم بموت المورث فی غُرّه رمضان ولا یعلم أن اسلام وارثه کان قبل رمضان حتی یرث أو بعده فلا یرث:

فعن الشیخ والمحقّق النائینی وصاحب «الکفایه» أنّه لا یجری فیه الاستصحاب، لعدم وجود الشک فی زمان حدوث الموت، فلا معنی لجرّ المستصحب تعبّداً لزمان الشک.

لکن نقل رحمه الله فی فوائده عن بعضٍ أنّه قال بجواز اجراء الاستصحاب فیه بالنظر إلی حدوث حادثٍ آخر لا إلی الزمان حتی یقال إنّه لا شک فیه، فبالنظر إلی حدوث اسلام الوارث یشکّ فی أنه کان الموت قبله أو بعده، فلا منافاه بین کون

الموت من حيث الزمان معلوماً ومن حيث العنوان من التقدم والتأخر مشكوكاً.

فأجاب بنفسه عنه: إنّ أخذ الزمان لحدوث معلوم التاريخ بالنظر إلى زمان حدوث الآخر لحاظه مقيّداً بزمان حدوث الآخر، فهو وإن كان مشكوكاً إلّا أن عدم الوجود فى زمان حدوث الآخر بقيد كونه فى ذلك الزمان لم يكن متيقناً، سابقاً، فلا يجرى فيه الأصلِ وإن اُخذ الزمان فى لحاظ معلوم التاريخ لزمان حدوث اسلام الوارث ظرفاً لا قيداً، فيرجع حينئذٍ إلى ملاحظه حال الزمان وهو غير مشكوك فى معلوم التاريخ.

فأجاب عنه المحقّق الخوئى فى مصباحه: (وفيه أنّ الموت وإن كان معلوم الحدوث يوم السبت، إلّا أن الأثر لا يترتب عليه، فإن الأثر لعدم حدوث الموت فى زمان الاسلام وحدوثه - حين الاسلام - مشكوك فيه، ولا منافاه بين كونه معلوماً باعتبار ذاته، ومشكوكاً فيه باعتبار وجوده حين الاسلام، فإنه لا تنافى بين كون شىء معلوماً بعنوانٍ ومشكوكاً فيه بعنوان آخر) انتهى كلامه.

أقول: الانصاف أنّ منشأ الشك فى التقدم والتأخر ليس إلّا الجهل بتاريخ حدوث مجهول التاريخ، حيث لا يُدرى كان قبله أو بعده، فالشک فى الحقيقه حاصلٌ له لا لمعلوم التاريخ، فباستصحاب الجارى فى مجهول التاريخ نرفع الابهام، فلا يبقى شک حتى نرجع إلى الأصل فى معلوم التاريخ وعليه فالحقّ مع الشيخ رحمه الله ومن تبعه.

ومما ذكرنا يظهر وجه عدم جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ فى

العدم النعتی ومفاد لیس الناقصه أیضاً بخلاف مجهول التاریخ، حیث یجری فیه الاستصحاب علی مختارنا من کفایه استصحاب العدم الأزلی ولو بأصاله عدم الاتصاف وعلیه فما اختاره النائینی وغیره من عدم الجریان، لعدم وجود حاله سابقه متیقنه، لیس فی محلّه کما لا یخفی.

هذا تمام الکلام فی مجهولی التاریخ أو مجهول التاریخ فی أحدهما دون الآخر إذا کان الشک فی الحدوث، غایه الأمر کان الأثر تارهً مترتباً علی حدوث أحدهما أی بوجوده مع تمام أقسامه الأربعه، أو علی عدم حدوث أحدهما مع تمام أقسامه الأربعه، والحمد للّه أولاً وآخراً.

جریان الاستصحاب فی مجهولی التاریخ

یقع البحث عن الشک فی بقاء أحد الحادثین فی ظرف الشک بعد العلم والیقین بوجودهما، وقد اشتهر مثاله بین الفقهاء بأنّه لو علم المکلف أنه صدر منه حدثٌ وطهاره من أوّل النهار إلی الزوال، ولکن لا یدری أیّهما کان متقدماً، وهو أیضاً:

تاره: یکون تاریخ صدور کلیهما مجهولاً.

واُخری: أحدهما مجهولاً فقط دون الآخر.

أقول: هذه المسأله هی التی تحدّث عنها کلام صاحب «الکفایه» بعد فراغه عن حکم الحدوث وبیان التفصیل فی جریان الاستصحاب وعدمه بین مجهول التاریخ فیجری، وبین معلومه فلا یجری، إذا کان الأثر مترتباً علی العدم بمفاد

لیس التامه، قال ما نصّه فی «الکفایه»:

(کما انقدح أنّه لا مورد للاستصحاب أیضاً فیما تعاقب حالتان متضادتان کالطهاره والنجاسه، وشکّ فی ثبوتهما وانتفائهما للشک فی المقدّم والمؤخر منهما، وذلک لعدم احراز الحاله السابقه المتیقنه المتصله بزمان الشک فی ثبوتهما، وتردّدهما بین الحالتین، وأنّه لیس من تعارض الاستصحابین، فافهم وتأمل فی المقام فإنه دقیق) انتهی(۱).

أقول: لکنه ذکر رحمه الله فی توضیح هذا الکلام بما لا یناسب ذلک، حیث عقّب کلامه الأنف بقوله: (الفرق بین الحادثین المعلوم تحقّقهما بالاجمال وبین الحالتین المتعاقبتین أنّ الحادثین لا یعرضان لمحلّ واحد کموت المتوارثین ونحوه، والحالتان المتاقبتان تعرضان لمحلٍّ واحد کما إذا علم أن ثوبه کان طاهراً فی ساعهٍ حین ملاقاته للکرّ وکان نجساً فی ساعهٍ اُخری حین ملاقاته للبول، ولم یعلم أی الحالتین کان سابقاً وأیّهما کان لاحقاً، أو علم أنه کان متطهراً فی ساعهٍ حین ما توضّأ، وکان محدثاً فی ساعهٍ اُخری حین ما بال، ولم یعلم أیّ الحالتین کان مقدماً وأیّهما کان مؤخّراً) انتهی(۲).

وفیه: لا یخفی ما فی کلامه من الاشکال، إذ لیس المراد من التعاقب بین۶.

۱- الکفایه: ج۲ / ۳۳۸.

۲- کفایه الأصول: ج۵ / ۱۹۶.

الحالتين المتضادتين فى كلام المحقّق صاحب «الكفايه» هو التعاقب بين الحالتين المتساويتين من الطهارتين والنجاستين إذا تعاقبتا معاً أحدهما تلو الاُخرى كما قال به، بل المراد هو تعاقب نفس الحالتين المتضادتين كما هو الظاهر من كلمات القوم، ولم أر من تفوّه بذلك من الفقهاء والاُصوليين، ولعلّ منشأ دعواه ملاحظه ما فى ورد فى «شرح من اللّمعه» من أنّه قد يكون الحال مكشوفاً بإتحادهما وتعاقبهما، فيبنى عليه، حيث أنّ مقصوده بيان ما يوجب رفع الابهام فى بعض الموارد، وكيف كان فإنّ تعاقب الحالتين المتحدتين لا تأثير له فى مسألتنا كما لا يخفى.

وعلى كل حال، الأقوال فى المسأله متعدده:

۱- قول بعدم جريان الاستصحاب فى شىء من الحادثين، بلا فرق بين كونهما مجهولى التاريخ، أو أحدهما معلوماً، لأجل عدم اتصال زمان اليقين بزمان الشک كما عليه صاحب «الكفايه».

۲- وقول آخر للشيخ الأعظم قدس سره من جريان الاستصحاب فى كليهما، إلاّ أنه يسقط بالمعارضه، مثل الشک فى حدوث أحد الحادثين، بلا فرق بين كونهما مجهولى التاريخ أو أحدهما معلوماً، ولعلّه المشهور بين الأصحاب.

۳- وقولٌ ثالث وهو المنسوب إلى المحقّق الثانى وجماعه، وإلى المحقق الأوّل أيضاً فى «المعتبر» وهو الأخذ بضدّ الحاله السابقه على الحالتين، إذا كان عالماً بتلک الحاله.

۴- وقول رابع وهو الأخذ بوفق الحاله السابقه على الحالتين لو كانت

معلومه، وهو الذی اختاره العلّامه فی «المختلف»، وصرّح بذلک فی أکثر کتبه.

۵- وقول خامس وهو المنسوب إلی بعض متأخری المتأخرین، وإلی منظومه العلاّمه الطباطبائی وهو التفصیل بین مجهولی التاریخ فکالمشهور، وبین ما لو علم تاریخ أحدهما فیحکم بتأخّر الحاله المجهوله عن المعلومه، وذلک لأصاله تأخیر الحادث.

۶- وقول سادس لصاحب «العروه» وهو کالفوق بالنسبه إلی مجهولی التاریخ، وأمّا بالنسبه إلی کون أحدهما معلوماً أن یحکم باجراء الاستصحاب فی المعلوم تاریخها دون المجهوله لعدم اتصال الشک فیها بالیقین.

أقول: ولکن التحقیق الحقیق للتصدیق هو التفصیل فی المسأله بین:

مجهولی التاریخ ومعلوم التاریخ، إذا کانت حاله المعلوم ضدّا للحاله السابقه قبل الحالتین، ففی هاتین الصورتین یکون قول المحقّق فی «المعتبر» صحیحاً، وهو الأخذ بضدّ الحاله السابقه علی الحالتین.

وبین ما لو کانت حاله معلوم التاریخ مماثلاً لحاله المتیقنه قبل الحالتین، حیث أنّ الاستصحاب الجاری فی کلٍّ من مجهول التاریخ ومعلومه معارضٌ فیسقطان، فإن کان الشک فی مثل الطهاره عن الحَدَث، فلابدّ من تحصیل القاعده وهی فی المقام الاشتغال لرجوع الشک حینئذٍ فی صدق الامتثال مع عدم تحصیل الطهاره، والقاعده تقتضی لزوم التحصیل.

وأمّا إن کان الشک فی مثل الطهاره عن الخبث، فالمرجع إلی قاعده

الطهاره، وهو قوله علیه السلام : «کلّ شیء لک طاهر حتّی تعلم أنّه قذر» ففی هذه الصوره یکون قول المشهور صحیحاً.

توضیح ذلک:

۱- أمّا فی مجهولی التاریخ: کما لو فرض أنه کان محدثاً فی أوّل النّهار لأجل حدث النوم، وزمان شکه کان فی ساعه الزوال، وهو یعلم بتحقّق طهارهٍ وحدثٍ بین أوّل النهار إلی ساعه الزوال، ففی هذه الصوره قیل بأنّ علیه أن یأخذ بضدّ الحاله السابقه فی أوّل النهار، لأنه یعلم نقض الحدث الواقع فی أوّل النهار، سواء کان حدثاً نومیاً فقط أو هو مع حدث البول، إذ لا أثر فی السبب الثانی من حیث السببیه الفعلیه، بل له سبب اقتضائی، بمعنی أن البول کان سبباً لتحقق الحدث لو کان متطهّراً، فحیث کان المقام مشکوکاً فی کونه حال حدوث البول متطهراً حتّی تکون سببیّته فعلیّه، أو کان محدثاً حتی تکون سببیّه البول اقتضائیا، ولکن علی کلّ حال أصل وجود الحدث المتیقن فی ساعه أوّل النهار قد انتقض بالوضوء المتحقّق فی الوسط قطعاً، فالعلم بثبوت الطهاره حاصلٌ جزماً، کما أنّ العلم بوجود الحدث قبل الوضوء قطعی، فعند الشک ظهراً بأنّ هذا الوضوء المسلّم الوجود هل ارتفع بالحدث البولی أم لا، یستصحب ذلک الوضوء، ویحکم بأنّه متطهّر، أمّا حدوث حدث بالبول بعده فهو مشکوکٌ والأصل عدم حدوثه، إذ نحن لا نرید إثبات الخصوصیه الفعلیه للبول حتّی یقال إنه مشکوک لتردده بین قبل الوضوء وبعده حتّی یؤخذ بعلمه الاجمالی بتحققه بأحدهما ویجعل ذلک مرکزاً

للاستصحاب، ويجعله معارضاً لاستصحاب الطهاره والوضوء، إذ لا أثر لتلك الخصوصيّه، لأن الملاك هنا ليس إلّا أصل الحدث، سواءٌ اسند إلى النوم إنْ كان البول حادثاً بعد الوضوء، أو إلى البول إذ كان البول حادثاً قبل الوضوء وعليه فالعلم التفصيلى بأصل الحدث كان ثابتاً قبل الوضوء، ولو من جهه حدث البول وهو أحد طرفى العلم الاجمالى، والعلم بالنقض لذلك الحدث حاصلٌ إلى الظهر، وبالنسبه إلى حدوث حدث البول إلى الظهر مشكوكٌ بالشك البدوى، والأصل عدمه، مما يعنى أنّه متطهرٌ قطعاً عند الزوال.

هذا إذا كان علمه فى أوّل النهار بالحدث.

۲- أمّا الصوره الاُخرى لمجهولى التاريخ، وهى ما إذا كانت الطهاره متحققه فى الحاله قبل الحالتين إلى الظهر، فيؤخذ بالضدّ لتلك الحاله، فيكون محدثاً بعين ترتيب ما تقدّم فى الصوره الأولى، لأنّ الطهاره بعد الطهاره لا يكون مؤثراً فى تحقّق الطهاره إلّا بالسببيّه الاقتضائيه لرفع الحدث، بخلاف الطهاره الواقعه بعد الحدث حيث أنّ سببيّتها تكون فعليّه، ولكن قد عرفت أن ليس المقصود إثبات فعليتها حتى يقال إنّها غير معلومه ومجمله، هذا بخلاف مطلق السببيّه أى الأعمّ منهما، فهو متعلق بالعلم التفصيلى فى الساعه الأولى من النهار، بخلاف الحدث حيث أنّه غير مشكوك الحدوث حتى يكون الأصل العدم، لأنه كان متيقن الوجود، فالطهاره الأوّليه يكون قد انتقضت قطعاً بالحدث اللاحق، وتحققها بعده مشكوكٌ، فالأصل يقتضى العدم.

۳- بل يظهر وجه جريان ذلک فی معلوم التاريخ إذا كانت حاله المعلوم ضداً للحاله السابقه الأوّليه، مثلًا إذا كان حاله أوّل النهار هو الحدث ثم فی ساعه الوسط فی وقت معيّن هو الطهاره، فبذلک يقطع بزوال الحدث أوّل الصبح إمّا لتعاقب الحَدَثين أو لتعاقب الطهاره المعلومه للحدث، فعلی كل هو منقوضٌ، غايه الأمر تحقّق الحدث بعد هذه الطهاره المعلومه فی الساعه مشكوک، والأصل العدم، ولازمه وجود الطهاره له، ولا يكون المورد من موارد تعارض الاستصحابين كما كان الحال كذلک فی مجهولی التاريخ إذا كانت الحاله السابقه علی الحالتين معلومه.

۴- هذا بخلاف ما لو كانت حال معلوم التاريخ مماثلاً للحاله السابقه علی الحالتين، حيث إنّه يكون من موارد تعارض الاستصحابين وتساقطهما كما عليه المشهور.

توضيح ذلک: إذا فرض كون ساعه وسط النهار بالنسبه إلی ما قبل الزوال ساعه معلومه للحدث، فحينئذ لا اشكال فی نقض الحدث الواقع أوّل النهار الذی كان معلوماً، لأنه قد انتقض إمّا بالطهاره المتوسطه بين الحدثين، أو بالطهاره الواقعه بعد الحدث الثانی، لكن الحدث الثانی فی الوسط الذی قد عُلم تحققه لم يُعلم انتقاضه، بل محتمل الانتقاض، وعليه فالحدث معلوم التحقق وإلی الزوال مشكوک البقاء فيستصحب، كما أنّ الطهاره وجودها معلوم التحقق وإلی الزوال مشكوک البقاء فيستصحب، ويتعارضان ويتساقطان والمرجع حينئذٍ قاعده الاشتغال فی الطهاره عن الحدث، لكونه شكاً فی امتثال المكلّف به والبراءه فی الطهاره عن الخبث لكونه شكاً فی التكليف.

هذا إذا كانت الحاله السابقه على الحالتين معلومه.

۵- وأمّا إذا فرضنا عدم العلم بالحاله السابقه، أى لا يدرى بأنه كان فى أوّل النهار متطهراً ثم وقع له العلم بوجود الحادثين بينه وبين الزوال، أو كان مُحْدَثاً؟

ففى ذلک أيضاً يكون الحقّ مع المشهور، لوجود العلم بحدوث الحادثين والشک فى البقاء فيها، فيكون حكمه أيضاً حكم معلوم التاريخ إذا كان مماثلاً ـ للحاله السابقه على الحالتين من تعارض الاستصحابين وتساقطهما، والرجوع إلى ما هو مقتضى القاعده فى كلّ مورد من الاشتغال والبراءه.

أقول: يثبت من مجموع ما ذكرنا عده أمور وهى:

الأمر الأوّل: جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ هنا دون مثل التوارث فى موت الأب واسلام الابن، لأنّ الشک هناک كان فى حدوث أحد الحادثين، وحيث كان تاريخ أحدهما معلوماً فلا شک فى حدوثه حتى يُستصحب، هذا بخلافه هنا فإن الشک حينئذٍ فى بقاء أحد الحادثين حيث كان بقاء كلٍّ من معلوم التاريخ ومجهوله مشكوكاً، فيجرى فيه الاستصحاب فيما ذكرنا جريانه وهو كون حاله معلوم التاريخ موافقاً للحاله السابقه على الحالتين دون غيره، لما قد عرفت توضيحه فلا نعيد.

الأمر الثانى: أنّ الاستصحاب الجارى فى معلوم التاريخ شخصى، لأنه معلوم من حيث متعلق العلم وتاريخه فيستصحب، هذا بخلاف ما هو المجهول حيث إنّه يستصحب قبل الشىء من الطهاره والحدث من دون تعيين زمانه من

كونه قبل الآخر أو بعده، فلذلك يكون هذا من قبيل استصحاب الكلّى الذى كان أحدهما من حيث المتعلق مقطوع الزوال، والآخر مشكوك الحدوث، إلّا أن أصل الكلّى إذا لوحظ كان متعلقاً للعلم بالحدوث والشك فى البقاء، نظير سائر الموارد من هذا القبيل من الاستصحابات، وهذا المقدار من العلم والشك كافٍ لصحه جريان الاستصحاب فيما يصحّ جريانه فى معلوم التاريخ كما عرفت.

الأمر الثالث: ظهر مما ذكرنا عدم تماميّه كلام الشيخ الأعظم حيث جعل المسألتين - أى التوارث ومسأله الطهاره والحدث - من وادٍ واحد من جهه تعارض الاستصحابين وتساقطهما، مع أنّه قد ثبت التفاوت بينهما فى معلوم التاريخ، حيث لا يجرى الاستصحاب فى الشك فى الحدوث فى الحادثين، ويجرى فى الشك فى البقاء فيما يصح إجرائه فيه، كما مرّ بيانه بالتفصيل.

الأمر الرابع: ظهر مما ذكرنا عدم تماميّه كلام المحقّق النائينى وبتبعه المحقق الخوئى قدّس سرهما حيث جعل مسألتنا فى مطلق أقسامها - من مجهولى التاريخ ومعلومه ومن كونه عالماً بضد الحاله السابقه بالمماثل لها أو عدم العلم أصلا - من قبيل تعارض الاستصحابين وحكم بتساقطهما والرجوع إلى الأصل المناسب للمقام، مع أنه ثبت من خلال البحث السابق خلاف ذلك تفصيلاً باختصاص التعارض فى خصوص معلوم التاريخ المماثل للحاله السابقه على الحالتين، وكذلك مجهولى التاريخ الذى لا يُعلم الحاله السابقه على الحالتين، دون سائر الصور.

وهنا أقوال وآراء وتفصيلات أُخرى لا يقتضى التعرض لها وبيان النقض

والإبرام فيها لأنّ ذلک يوجب التطويل من غير فائده متناسبه للمقام.

أقول: ذكرنا فی الموضعين:

الأول: فی الشک فی حدوث أحد الحادثين مقدماً على الآخر، أو مؤخراً بعدم جريان الاستصحاب فيه، إلّا فی مجهولی التاريخ، أو مجهول التاريخ فی أحدهما دون معلوم التاريخ.

الثانی: وعند الشک فی بقاء أحد الحادثين اللذين لا يُعلم المقدّم منهما على المؤخر.

قلنا فی هذين الموضعين بجريان الاستصحاب فی مجهولی التاريخ ومعلومه، وأنه بالتعارض قد يسقط، وهذا هو الأصل فی تمام موارد الاستصحابات فی مجهولی التاريخ ومعلومه.

ولكن طرح المحقّق النائينی قدس سره دعوى وجود موردٍ ثالث لا يجرى فيه الاستصحاب مطلقا، سواء كان مجهول التاريخ أو معلومه، فلا بأس بنقل صريح كلامه المذكور فی «فوائد الأصول»، قال:

(الفرض الثالث: عدم جريان الأصل فی مجهول التاريخ ومعلومه، كما إذا علم بكريّه الماء وملاقاته للنجاسه، وشک فی المتقدم والمتأخر منهما، فإنه لا تجرى أصاله عدم الملاقاه إلى زمان الكريه، ولو مع العلم بتاريخ الكريه والجهل بتاريخ الملاقات، لأن الظاهر من قوله عليه السلام : «إذا بلغ الماء قدر كرٍ لا ينجّسه شیء» هو أنه يعتبر فی العاصميه وعدم تأثير الملاقات سبق الكريه ولو آنامّا، كان الظاهر

منه كون الكريه موضوعاً للحكم بعدم بتنجس الملاقات، وكلّ موضوعٍ لابدّ وأن يكون مقدماً على الحكم، فيعتبر فى الحكم بعدم تأثير الملاقات من سبق الكريه، ولذلك بيننا على نجاسه المتمم للكرّ لأنه يتحد فيه زمان الكريه والملاقات، فلا محيص عن القول بنجاسه الماء مطلقاً، سواء جهل تاريخ الملاقات والكريه أو علم تاريخ أحدهما، وسواء كانت الطهاره معلومه التاريخ أو الكريه.

أمّا فى صوره الجهل بتاريخهما: فلأنّ أصاله عدم كلّ منهما فى زمان الآخر لا تقتضى سبق الكريه، وكذا إذا علم بتاريخ الملاقات، فإن أصاله عدم الكريه إلى زمان الملاقات تقتضى عدم تحقّق موضوع الطهاره.

وأمّا إذا علم بتاريخ الكريه: فأصاله عدم الملاقات إلى زمان الكريه لا تثبت تأخّر الملاقات عن الكريه، ومع عدم إثبات ذلك لم يحرز موضوع الطهاره، مع أنّه لابد منه فإنّ تعليق الحكم على أمر وجودى يقتضى احراز وجوده فى ترتب الحكم عليه، ومع الشك فى وجوده يُبنى على عدم الحكم، من غير فرقٍ بين الشك فى أصل وجود الموضوع، وبين الشك فى وجوده فى الزمان الذى يعتبر وجوده فيه، كما فيما نحن فيه، فإنه وإن كان قد علم بالكريه، إلاّ أنّه يشكّ فى وجودها قبل الملاقات للنجاسه، فظهر أنه لابد من الحكم بالنجاسه فى المثال مطلقاً.

نعم، لولا ـ كون التعليق على الأمر الوجودى يقتضى احرازه، لكان ينبغى فى المثال الرجوع إلى قاعده الطهاره عند العلم بتاريخ الكريه، وكان مبنى شيخنا الاستاذ (مد ظله) قبل هذا على طهاره الماء عند العلم بتاريخ الكريه، وعلى ذلك

جرت فی رسالته العلمیه المسمّاه بالوسیله وفی حاشیته «العروه»، ولکن فی المقام عدل عن ذلک، وبنی علی النجاسه مطلقاً حتّی مع العلم بتاریخ الکریه.

نعم، لو کان الماء مسبوقاً بالکریه، ثم طرء علیه القلّه، فاستصحاب بقاء الکریه إلی زمان الملاقات یجری ویحکم علیه بالطهاره فتأمل جیّداً) انتهی کلامه(۱).

قلنا: هذه المسئله مذکوره فی «العروه» فی المسأله ۸ فی ماء الکرّ، وقد اختار السیّد الطهاره فی مجهول تاریخهما وفی مجهول التاریخ فی الملاقات ومعلوم التاریخ فی الکریه والنجاسه فی عکسه، أی فیما إذا کانت الکریّه مجهوله التاریخ والملاقات معلومه، ونحن وافقناه فی الأولتین وفی الأخیره بالاحتیاط لا الفتوی، فیصیر هذا هو القول الثانی فی المسأله، القول الثالث فیها هو الحکم بالطهاره فی جمیع الفروض، کما علیه المحقّق الخوئی من القول بجریان الاستصحاب فی جمیع الفروض والتساقط والرجوع إلی قاعده الطهاره، ولا یبعد أن یکون الحکم هو هذا علی حسب مقتضی القواعد والأصول، حتّی فی الأخیره، إلاّ أن الاحتیاط فیه حسن کما سنشیر إلیه إن شاء اللّه.

والسرّ فی کونه موافقاً للقواعد، هو ما عرفت منّا سابقاً من أنّ هذه المسأله من قبیل حدوث أحد الحادثین الذین لا یدری المتقدم منهما علی المتأخر، وقد ذکرنا فی ذلک بجریان الاستصحاب فی مجهولی التاریخ وتساقطهما والرجوع۸.

۱- فوائد الأصول: ج۴ / ۵۲۸.

إلى قاعده الطهاره، وعدم جريان الأصل فى معلوم التاريخ دون مجهوله، فحينئذٍ إذا كانت الكريه تاريخها مجهولاً، فتجرى أصاله عدم الكريّه إلى زمان الملاقات، كما أنّ عكسه يجرى فيه أصاله عدم الملاقات إلى زمان حصول الكريه، فإذا لم يكن الملاقات فى زمان عـدم الكريه فإنّه لا يحكم بنجاسه الماء، لأن المستفاد من قوله عليه السلام : «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء» هو حصول النجاسه بالملاقات ظرف عدم الكريه، فاستصحاب عدم الملاقات فى ظرف عدم الكريّه إلى زمان حصول الكريّه يوجب الحكم بالطهاره، ولا ـ نحتاج حينئذٍ إلى اثبات أنّ الكريه سابقه على الملاقات، بل يكفى فى الحكم بالطهاره أن لا ـ تكون الملاقات فى زمان عدم الكريه، وهو أيضاً كذلك بواسطه أصاله عدم الملاقات إلى زمان الكريّه.

نعم، فى صوره عكس ذلك، وهو أن يكون تاريخ الملاقات معلوماً دون الكريه، فإنّ أصاله عدم الكريّه إلى زمان الملاقات ربما توجب كون الملاقات متحققه فى ظرف عدم الكريه الموجبه للنجاسه، لكن خالفنا الأصحاب فى هذا الحكم:

إمّا باعتبار ملاحظه أنّ الأصل فى عدم الملاقاه أيضاً جارٍ ولو كان تاريخه معلوماً، كما هو مختار السيّد الخوئى بدعوى أنّ عنوان التقدم والتأخر حيث كان مشكوكاً يوجب جريان الأصل كالمجهول، وإن كان تاريخه معلوماً فبالتعارض والتساقط رجع إلى قاعده الطهاره.

وإمّا باعتبار أن أصاله العدم وإن كان لا ـ يجرى إلاّ ـ فى المجهول الموجب فى المقام كون الأصل جارياً فى الكريّه المجهوله التاريخ إلى زمان الملاقات، إلاّ أنه

لا يوجب نجاسته، لأن الحكم بها لابدّ أن يكون مع احراز كون الملاقات حاصله قبل الكريه وهو غير محرز بواسطه هذا الأصل، فإذا لم يثبت يكون المرجع عند الشک فی نجاسته إلی قاعده الطهاره، ولكن حيث أن اثبات القبليّه غير لازم لا فی حصول الطهاره ولا فی النجاسه، بل يكفی فی طهاره الماء اثبات أن الملاقات لم تحصل فی حال عدم الكريه، وأصاله عدم الملاقات إلی زمان الكريه يثبت ذلک، وتفيد أنه لم يحصل الملاقات فی ظرف عدم الكريه كما أنّ عكسه أی أصاله عدم الكريه إلی زمان الملاقات كافٍ فی حصول النجاسه، لأنه من خلال جريان هذا الأصل نحرز عدم تحقّق الكريه إلی زمان الملاقات، فلا نحتاج إلی اثبات وقوع الملاقات قبل الكريه حتی يقال إنّه لا يثبت ذلک بهذا الأصل إلّا علی القول بالأصل المثبت، ولهذا الاشكال والتردّد من كونه من مواضع الرجوع إلی قاعده الطهاره، أو من موارد الحكم بالنجاسه، ذكرنا لزوم الاحتياط فيه.

وبالجمله: فما ذكره المحقّق النائينی من عدم جريان الاستصحاب فی هذا القسم، - أی فی المجهول ولا فی المعلوم - ليس بتمام، والحقّ هو الحكم بالطهاره فی مجهولی التاريخ، وفی مجهول التاريخ فی الكريه، دون الملاقات التی كان تاريخها معلوماً، والاحتياط والحكم بالنجاسه فی صوره عكسه، واللّه العالم.

***

التنبيه التاسع: جريان الاستصحاب فى الأمور الاعتقاديه وعدمه

يقع البحث فى هذا التنبيه عن امكان جريان الاستصحاب فى الأصول الاعتقاديه وعدمه.

أقول: بعد ما عرفت أن الاستصحاب إنّما يجرى فيما إذا كان الأثر إمّا حكماً شرعيّاً أو موضوعٍ ذا حكمٍ شرعى، فلا اشكال فيما إذا كان المستصحب من الأحكام الفرعيه أو الموضوعات الصرفه الخارجيه أو اللغويه إذا كانتً ذات أحًكام شرعيه.

وأمّا الاُمور الاعتقاديه التى محتواها شرعاً هو الانقياد والتسليم والاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها، فقد نوقش فى جريان الاستصحاب فيها حكماً أو موضوعاً وعدمه؟

والتحقيق: إنّ الاُمور الاعتقاديه التى يكون المطلوب فيها عمل الجوانح من الانقياد والتسليم على قسمين، كما صرّح به الشيخ الأعظم قدس سره :

تاره: يكون ما يجب فيه أوّلاً بحكم العقل تحصيل العلم اليقين به، ثم يجب بحكم العقل بعده الاعتقاد والانقياد والتسليم به وعقد القلب عليه، وهو كما فى التوحيد والنبوه والإمامه والمعاد.

واُخرى: ما لا يكون كذلك، أى لا يجب فيه بحكم العقل ولا بحكم الشرع

تحصیل العلم والیقین به، ولکن إذا حصل العلم والیقین به ولو بطبعه وجب فیه بحکم العقل والشرع جمیعاً الاعتقاد به والانقیاد والتسلیم له، کما فی تفاصیل حالات البرزخ والقیامه من سؤال النکیرین ، والصراط والحساب والکتاب والمیزان، والحوض والجنه والنار، وغیر ذلک لولم نقل رجوع بعضها إلی الاعتقاد بأصل الأصول وهو القیامه، وإلاّ ینـدرج فی الأوّل فیجب فیه تحصیل العلم والیقین.

أمّا القسم الأوّل: فهل یجری فیه الاستصحاب حکماً أو موضوعاً أم لا؟ فیه أقوال:

القول الأول: وهو الذی یظهر من صاحب «الکفایه» فأنّه التزم بجریان الاستصحاب موضوعاً وحکماً فی القسم الثانی الذی جعله أوّل البحث، وقال:

(فکذا لا اشکال فی الاستصحاب فیها حکماً وکذا موضوعاً فیما کان هناک یقین سابق وشک لاحق بصحه التنزیل وعموم الدلیل، وکونه اصلاً عملیاً، إنّما هو بمعنی أنه وظیفه الشاک تعبداً قبالاً للأمارات الحاکیه عن الواقعیات، فیعمّ العمل بالجوانح کالجوارح).

دون القسم الأول حیث قال فی «الکفایه» ما خلاصه: إنّه یجب التفصیل بین الموضوع بعدم الجریان فیه بخلاف الحکم حیث التزم بجریان الاستصحاب فیه، لأنّ الشک فی حیاه إمام زمانه لا یُستصحب، لأنّه یجب أولاً علی المکلف معرفه إمام زمانه، بل یجب علیه تحصیل الیقین بموته وحیوته مع إمکانه، ولا یکاد یُجدی فی مثل وجوب المعرفه عقلاً أو شرعاً إلاّ إذا کان حجّهً من باب

افادته الظن، وكـان المورد ممّـا يكتفى به أيضاً، فالاعتقاديات كسائر الموضوعات لابـدّ فى جريانه فيها من أن يكون فى المورد أثرٌ شرعى يمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه، كان ذاك متعلقاً بعمل الجوارح أو الجوانح:

أقول: لا يخفى بعد التأمّل ما يرد عليه من الاشكال:

أوّلاً: بـأنه قـد جعـل القسم الأوّل وهو وقوله: (وأمّـا الـتى كـان المهمّ فيهـا شـرعاً وعقلاً ـ هو القطع بهـا ومعرفتهـا، فلاـ مجـال له موضوعاً.... إلى آخره) من ما يجب فيه تحصيل المعرفه شرعاً وعقلاً، مع أنه حقيقةً ليس مثل التوحيد والنبوه من وجوب معرفتها شرعاً، بل يكون بحكم العقل لولم تكن الإمامه والمعاد أيضاً كـذلك، لأن الانسان ما لم يقرّ بالالوهيّه والنبوّه، ولم يعتقـد بهما لا يندرج تحت حكم شرع حتى يتوجه إليه خطاب بأنه يجب عليك كذا شرعاً، وإن سلّمنا ذلك بالنسبه إلى الإمامه والمعاد، لأنهما يصحّان فى حق من قَبل وتسلّم ربوبيّه الرب ونبوّه النبى فيقال له حينئذٍ يجب عليك قبول الوصىّ والمعاد شرعاً، كما يجب ذلك له عقلاً، وعليه فالصحيح أن لا يستعمل كلمه (شرعاً) بصوره الاطلاق، إلاّ إذا كان قاصداً استعماله بصوره المسامحه وملاحظه الحال بالنسبه إلى حال القبول، فيجب عليه الاعتقاد بوجود واجب الوجود ونبوّه النبى صلى الله عليه و آله ، وإمامه الوصىّ، وقيام القيامه فله وجه، ولهـذا قيل إنّه لا يجب التقليد فى اُصول الدين بل لابدّ فيها من الاجتهاد والتحصيل والفحص، ولا يكون ذلك ابتداء إلاّ بالعقل لأنّ الانسان من خلال الفحص

يصل إلى الحقّ، كما اشار إليه تعالى «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»(۱).

وثانياً: إنّ ما مثّل به من أنّه لو شك فى حياه إمام زمانه عليه السلام مثلاً فإنه لا يمكنه الاستصحاب بقوله: ترتب لزوم معرفه إمام زمانه، بل يجب عليه تحصيل اليقين بموته أو حياته مع امكانه.

لا ـ يخلو عن مسامحه: لأـنّ تحصيل اليقين بحياه الإمام ليس بأعظم من حياه النبىّ، مع أنّ القطع بحياه النبى صلى الله عليه و آله ليس بواجب فضلاً عن حياه الإمام عليه السلام ، بل الذى يجب على المكلف تحصيله هو إمامه الإمام ونبوّه النبى صلى الله عليه و آله ، فلعلّ مقصوده رحمه الله ذلك، أى تحصيل أنّ امامه الإمام باقيه ببقاء حياته، وبموته تنتقل إلى غيره، فاراد من خلال الاستصحاب اثبات بقاء حياته وبتبعها اثبات بقاء واستمرار إمامته، هذا.

ولكنه ليس الأمر كذلك، لأنّ موت الامام لا يعنى خروجه عن والمسئوليه بل يبقى اماماً لكن لا مسئوليه له، وعليه فالاستصحاب لا يجرى فى موضوع الإمام والنبى صلى الله عليه و آله من جهتى الإمامه والنبوه.

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا أن القسم الأوّل من الاُمور الاعتقاديه من النبوّه والإمامه وغيرهما لا يجرى فيهما الاستصحاب، لأنه لابد فيهما من الاعتقاد وعقد القلب والقطع، فبالشک فى النبوّه والإمامه يخرج عن كونه معتقداً به، لما ثبت أنه قد۹.

۱- سوره العنكبوت: الآيه ۲۹.

اُخذ فی الاُمور الاعتقادیه القطع والجزم، فإذا ورد فیه الشک خرج عن موضوع الاعتقاد، وبعدم امکان عروض الشک اللّاحق لا یتحقق أرکان الاستصحاب حتی یجری فیه، فإذا لم یجد فی موضوعهما الشک لکونه مساوقاً لعدم الاعتقاد، فلا یرد فی حکمه أیضاً شک، لأنّ الحکم تابع للموضوع، فإذا تحقّق العلم والیقین علی الموضوع، یتعلق ذلک علی الحکم أیضاً. ولعلّه لذلک لم یتعرّض الشیخ رحمه الله لجریان الاستصحاب وعدمه فی الحکم فی القسم الثانی فضلاً عن الأول دون الاستصحاب الموضوعی، حیث صرّح - علی ما حُکی عنه - بعدم جریان الاستصحاب فی موضوع القسم الثانی وسکت عن جریانه فیه بالنسبه إلی الحکم الثانی، فکأنّه أراد بیان هذه النکته وهی أنه إذا فرضنا عدم امکان الشک فی موضوعه ولو من جهه المنافاه مع القطع والاعتقاد، فإنه غیر جارٍ فی حکم ذلک بذلک الموضوع أیضاً.

أللّهم إلّا أن یراد اثبات الاعتقاد ولو تعبداً لا الاعتقاد الجزمی والقطعی الثابت وجوده دون الموضوع، لکنه لا یخلو عن اشکال.

القول الثانی: وهو الذی یظهر من کلام المحقق العراقی قدس سره فی نهایته، من اختیاره جریان الاستصحاب موضوعاً وحکماً فی فرض تحقّق أرکان الاستصحاب من الیقین السابق والشک اللّاحق فلذلک قال ما لفظه: (فلو شک فی نبوّه شخصٍ أو إمامته بعد الیقین بثبوتهما له سابقاً، یجری فیهما الاستصحاب، ویترتب علی استصحابهما الآثار المزبوره من لزوم الانقیاد وعقد القلب، بناءً علی

كونها من آثار النبوّه الواقعيه، لا من آثار النبوه المعلومه بوصف معلوميتها، وإلّا فلا مجال للاستصحاب، وإن فرض تماميه أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق كما تقدّم فی التنبيه السابق.

إلى أن قال: هذا ولكن من البعيد جدّاً كون تلك الآثار من لوازم النبوّه المعلومه، إذ لم يساعده الدليل ولا الاعتبار، بل الظاهر كونها آثاراً لنفس النبوه الواقعيه الثابته فی ظرف العلم والجهل بها، لأنها من مراتب شكر المنعم ووسائط النعم الحاكم به العقل السليم والذوق المستقيم، ولازمه بعد الفحص واليأس امكان ترتبها ببركه الأماره أو الأصل المنقّح لموضوعها، لولا دعوى عدم تمشی التسليم والانقياد الحقيقی لنبیّ أو إمام مع التزلزل فی نبوته أو إمامته، وإن امكن رفعه بأن ما لا يتمشّى مع الشك إنّما هو التسليم والانقياد الجزمی، وأمّا التسليم والانقياد له بعنوان كونه نبيّاً أو إماماً ظاهراً بمقتضی الأماره أو الأصل المنقّح فلا بأس به) انتهى محلّ الحاجه(۱).

أقول: وفيه ما لا يخفی عليک لأنّ (اجراء الاستصحاب فی مثل النبوّه والإمامه، بل فی كلّ ما يكون فيه الاعتقاد والمعرفه لازماً حتّى مثل تفاصيل القيامه والبرزخ مشكلٌ جداً، لا لأجل أن الاستصحاب مرتبط بالوظيفه العمليه التی يختصّ بالجوارح بحسب الظاهر، ولا يشمل مثل ما يكون من عمل الجوانح۱.

۱- نهايه الأفكار: ج۴ / ۲۲۱.

والجنان كما توهّم حتى يُجاب عنه بأنّ الملاک لصحه جريانه ليس إلاّ وجود أركانه من اليقين السابق والشک اللاحق، وأركان التعبّد بآثاره، بلا فرق فيه بين الجوارح والجوانح، بل من السرّ فی عدم جريانه ناشٍ من أمر آخر وهو ما سبق وأن ذكرنا بأنّ القسم الأوّل لابدّ فيه من تحصيل المعرفه عقلاً، فيجب الاعتقاد وعقد القلب عليه، وهذا المعنى لا يساعد مع الشک فيه، يعنى إذا حصل فيه الشک زال الاعتقاد، ولا يمكن الحكم بابقائه من خلال الأصل، لأن التعبّد بالبقاء: أوّلاً ليس باعتقادٍ وانقيادٍ حقيقين، وثانياً على فرض امكانه لا يكفى فی مثل التوحيد والنبوه والإمامه والمعاد التعبد بالبقاء.

ولا يبعد أن نقول أن الأمر فی القسم الثانی أيضاً كذلک بعد حصول المعرفه إن قلنا بلزوم وجود المعرفه بعد تحقّقه، ولم نقل إنه ليس من الضروريّات حتّى يوجب الشک والترديد فيه الارتداد، فلو شک ولم يتيقن فلم يعتقد بوجوده لما ضرّ باسلامه وإلاّ كان كالقسم الأوّل.

وأمّا النبوّه والإمامه فهی عباره عمّا يحصل للأوحدى من البشر من الكمال فی نفسه وبلوغه إلى مرتبه عاليه ساميه بحيث يوحى إليه، ويعدّ هذه الحاله الحاصله من الصفات الحقيقيه الوجوديه الخارجيه، والملكات الواقعيه الالهيه، فحينئذ الشک فی بقائها لابدّ أن يكون لأحدٍ اُمور:

١- أمّا انحطاط نفسه المقدسه عن هذه الدرجه، وهو محال وغير معقول، لأن هذه الملكه ليس من الملكات والصفات القابله للزوال بعد الثبوت، بل لها

درجه التحقق والثبوت الالهیه التی لا تزول أبداً.

۲- أو کان زوالها لأجل حصول حدث الموت، فهو أیضاً غیر معقول لأنّ المعرفه الشهوریه وما ینشأ منها لا زوال لها، فإنّه لا یزول سائر الملکات الراسخه الالهیه، فضلاً عن مثل هذه الملکه الشامخه، إذ من الواضح أن النفوس العالیه لا تفقد هذه الملکات والمقامات بالموت، بل تبقی کافیه فی ذاتها إلی یوم القیامه، بل تزداد علوّاً وقوّهً بما یشاهدونه فی عالم البرزخ.

۳- أو زوالها بواسطه مجیء امامٍ لاحق یسلبه تلک الملکات، وفساده من البدیهیات، لأنّ کمال شخصٍ أو امامته لا یوجبان زوال کمال شخص آخر أو نقصان ملکاته النفسیه.

وعلیه، فإنه لا مجال لامکان تصوّر حصول الشک فی مثل النبوّه والإمامه بهذا المعنی.

ولو سلّمنا امکان حصول الشک فی بقاء النبوه والإمامه، فالأثر الذی یمکن أن یترتب علیه لابدّ أن یکون أحد اُمور ثلاثه:

۱- إمّا التعبد بوجوب الاعتقاد بنبوّته وإمامته، وقد عرفت أنّه لا یفید فی الاعتقاد التعبّد بالبقاء، لأنه لا یزول الشک بذلک إلاّ ظاهراً وهو مضرّ بدینه واعتقاده، لأنّ اللازم فی تدیّن المسلم - بل التابع لکلّ دین - هو القطع والیقین بالنبوّه والإمامه حقیقهً لا تعبّداً.

۲- وإمّا یکون أثره تصدیقه بما أتی أو یأتی به، ومن الواضح أنّه من یکون

آثار نبوّته وإمامته حيّاً لا من آثار نبوته بعد موته، خصوصاً فيما يأتی فإنّه لا يعقل تصوره بعد موته، كما لا يخفی.

۳- وإمّا بقاء شريعته، وهو ليس من آثار بقاء نبوّته حيّاً لوضوح أنّ نبوّه نبی وشريعته لا تزولان بموته ولا بمجئ من بعده قطعاً، إلّا أن يأتی نبیٌّ صاحب شريعه ناسخه، فليس بقاء شريعته من آثار نبوّته كی يترتب علی استصحاب نبوته.

أقول: هذا كلّه إنْ اعتبرنا النبوّه من الاُمور الواقعيه والحقيقه، وعليه فما ذهب بعض الاعلام من الحكم بجواز جريان الاستصحاب فيه - كما عن صاحب «كفايه الأصول» - لترتيب آثاره العقليه عليه ليس بجيّدٍ كما لا يخفی.

وأمّا إن اعتبرنا النبوّه من المناصب المجعوله، وأنّ موضوع وجوب الاعتقاد علی المكلفين هو الاعتقاد بهذا المعنی وهو بنبوه النبی وإمامه الولی كما التزم بهذا المعنی بعض المحقّقين مثل صاحب «نهايه الدرايه» حيث اعتبر منصب النبوّه حينئذٍ كالولايه، واستفاد ذلك من قوله تعالی: «اللّه ُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ»(۱)، واستظهر أنّ الامامه مثل النبوّه، فالنبوه القابله للاعتبار ليس إلّا النبوه بالمعنی الفاعلی، أی المبلّغ والمُخبر عن اللّه، وسفيراً تشريعياً إلی خلقه، فإنّ مثل هذه النبوّه قابله للاعتبار لا النبوه بالمعنی المفعولی وهو من أنبأه اللّه تعالی بمعارفه وأحكامه، فإنه واقعی لا اعتباری، وقال رحمه الله : إن النبوّه بهذا المعنی تفارق الرساله بالاعتبار،۴.

۱- سوره الأنعام: الآيه ۱۲۴.

فإن كونه مبعوثاً من قبله تعالى لكونه مبلّغاً عنه لا عينه، إلّا أن النبوه حينئذٍ تختصّ بمن اعدّ لتبليغ الأحكام الاُصوليه والفرعيه، مع أنّ أنبياء السلف سلام اللّه عليهم من لم يكن كذلك، ومع ذلك يجب الاعتقاد بنبوّته، لأنه يجب لجميع الأنبياء سواءٌ أعدّ للتبليغ أم لا)(۱).

ثم أضاف رحمه الله : بأن النبوه بهذا المعنى تزول بالموت، لأن التبليغ هو فرع الحياه، إذ لا يعتبر للميّت المبلغيّه عادهً، فالاعتقاد بنبوته بهذا المعنى لا يكون إلّا الأخذ بنبوّته مادام كونه حيّاً، كما هو الحال كذلك بالنسبه إلى تصديق ما أتى به، كما أن بقاء شريعته يجامع مع القطع بموته، كما يجامع مع اتيان نبيّ بعده، والتعبد ببقاء شريعته فی حال الحياه لجميع الناس لا يمكن أن يجتمع مع وجود نبی آخر صاحب الشريعه، فلابدّ أن يكون الآخر ناسخاً له.

ولقد اجاد فيما أفاد قدس سره .

استصحاب نبوّه الأنبياء السابقين

أقول: بعد وضوح الأمر حول استصحاب نبوّه نبينا صلى الله عليه و آله ، يقتضی المقام البحث عن الشك فی النبوّه للنبیّ السابق كموسی وعيسی علی نبينا وآله وعليهما السلام بالنظر إلی نبيّنا صلی الله عليه و آله ، حيث وقع البحث بين بعض الساده من الفضلاء - وهو۵.

۱- نهايه الدرايه: ج۵ / ۲۱۵.

السید محمد باقر القزوینی - فی بلده ذی الکفل مع أحد أحبار الیهود حیث تمسک الیهودی بنبوّه نبیّه بالاستصحاب وقال فی تقریب استدلاله علی ما فی «القوانین»:

(إن المسلمین قائلون بنبوّه نبینا فنحن وهم متفقون علی حقّیه موسی ونبوّته من أول الأمر، فعلی المسلمین أن یثبتوا بطلان دینه.

فأجابه السیّد بما هو المشهور، بل بما قد أجاب به الإمام علیّ بن موسی الرضا فی جواب جاثلیق: من أنّا لا نعترف ولا نعتقد نبوه نبیّ من موسی وعیسی الذین قد أقرّا واعترافاً بمجیء نبوّه نبیّنا إلّا بواسطه نبیّنا، فلا نعتقد بمن لا یقول بنبوّه محمدٍ صلی الله علیه و آله .

ثم أجابه الکتابی: بأنّ عیسی بن مریم المعهود الذی لا یخفی علی أحدٍ حاله وشخصه، وکذا موسی بن عمران الذی لم یشتبه علی أحد من المسلمین ولا أهل الکتاب جاء بدین، وأرسله اللّه نبیّاً، وهذا القدر مسلّم للطرفین، ولا یتفاوت بثبوت رساله هذا الشخص واتیانه بدینٍ بین أن یقول بنبوّه محمد صلی الله علیه و آله أم لا- فنحن نقول دین هذا الرجل المعهود ورسالته باقٍ بحکم الاستصحاب، فعلیکم ابطاله.

قال المحقّق فی قوانینه: إنّ الیهودی أفحم السید بجوابه هذا) انتهی کلامه بتلخیص منا.

فأجاب عنه صاحب «الکفایه» من الأعلام:

أولاً- إنّ الاستصحاب هنا غیر جارٍ، وعدم جریانه یکون لأجل أحد اُمور: منها ما عرفت بأنّ نبوّه النبی صلی الله علیه و آله لا یمکن إثباته به، لأنه أمر اعتقادی، فإن أراد اثبات نبوّه النبیّ وبقائه إلی الآن، فهو یرید اثبات بقاء شریعته، وسیأتی جوابه.

وثانياً: إذا اعتقد المسلم بنبوّه موسى وعيسى الذى قد أقرّ بنبوّه نبينا ومجيئه، فمعناه أنه اعترف وأقرّ بنسخ شريعتهما إلى زمان مجئ ذلک، فلا يبقى له شک حينئذٍ فى البقاء حتى يستصحب.

والاشكال: الذى أورده بعض عليه بأنّ موسى وعيسى ليس كليّاً منوّعاً حتى يقيّد بهذا القيد، وهو أن نُسلّم موسى وعيسى اللذين أخبراً وبشّرا لمجيئه، دون من لم يخبرا بذلک، وعليه فهما جزئيّنان خارجيان.

ليس بتمام، لأنّ ما ذكر من الخصوصيه ليس للتقيد حتى يقال بذلک، بل هو من المعرفات للفرد الخارجى، مثل أن يقال: (الذى كان طوله كذا هو أسمر اللون) وأمثال ذلک المتعارف فى الخارج، وهو صحيح.

وعليه، فمع تسليم هذا الجواب، لا يبقى حينئذٍ شکٌ لأحد من المسلم والكتابى، ولذلک يقال إن الاستصحاب لا يفيد لكتابى فى الجواب لا الزاماً ولا إقناعاً.

وأمّا الأوّل الذى كان للمسلم، فلعدم شکّه فى بقاء نبوّه عيسى وموسى، كما لا شک له فى نسخ شريعتهما، ومن الواضح أن الاستصحاب حجّه لمن كان شاكاً ومتحيراً لا ـ متيقناً، مضافاً إلى ما عرفت من أنّ النبوّه نفسها من القسم والأوّل لا يجرى فيه الاستصحاب، إذ لابدّ فى تحصيل المعرفه وازاله شكه فى الشخص وذلک من خلال الفحص والنظر إلى معجزاته والتصديق بنبوّته جزماً، لا تعبّداً بحكم العقل كما لا يخفى.

وعليه فلا يكون هذا الاستصحاب جواباً اقناعياً له لا عقلاً كما عرفت ولا

شرعاً لو سلّمنا امکان وجوبه شرعاً.

هذا إن أراد الکتابی الزام المُسلم بالاستصحاب فی النبوّه أو الشریعه.

وإنْ أراد اثبات شریعته بالاستصحاب اقناعاً الزاماً، فلا یمکن ذلک إلّا أن یکون الاستصحاب حجّه لعمل نفسه لا للمسلم الذی لا شکّ له ولا تحیّر، وحجیّته لعمل نفسه لا یکون إلّا مع علمه بحجیه الاستصحاب فی الشریعتین اجمالاً، مع فرض وجود شک فی الشریعه لنفس الکتابی المفروض عدمه، لأنّ نتیجه هذا العلم الإجمالی هو حصول العلم للکتابی إمّا ببقاء الشریعه السابقه واقعاً، أو بکونه باقیاً بحکم الاستصحاب، وإلّا مع فرض عدم وجود هذا العلم لا یجدی لأنّه حجیّته علی الشریعه السابقه دوری، لأنّ حجیه الشریعه متوقفه علی حجیه الاستصحاب، وحجیه الاستصحاب متوقفه علی بقاء الشریعه حجه کما أنّ علمه بحجیه الاستصحاب فی الشریعه اللاحقه أیضاً غیر مجدٍ له، لجزمه بمخالفه الاستصحاب حینئذٍ للواقع، بلحاظ ملازمه الحجیه فی الشریعه اللاحقه لنسخ الشریعه السابقه، فلا یحصل له العلم الاجمالی ببقاء الشریعه السابقه إمّا واقعاً أو استصحاباً کما لا یخفی.

مضافاً إلی أنّ حجیته فی الشریعه اللاحقه لا یفید فی حقّ الکتابی، لأنّ المفروض عدم قبوله حجیّه الشریعه اللاحقه علی تسلیم حجیه استصحابها موجب للخلف.

وممّا ذکرنا ظهر عدم جدوی العلم الاجمالی بحجیّه الاستصحاب فی الشریعتین لاثبات حجیه عمل نفسه، لتوقف حجیه الاستصحاب علی اثبات البقاء

أو الوجود لاحدی الشریعتین، مع أنّ حجیه الاستصحاب باحدی الشریعتین تمسکاً بشریعتهم مساوٍ لافناء نفس تلک الشریعه مثل اللاّحقه، فلا یمکن اثبات حجیه الشریعه السابقه بحجیه الاستصحاب فی اللاّحقه، وعلیه فلا یبقی له حینئذٍ العلم الاجمالی بحجیته فی الشریعتین حتّی فی مثل بقاء الشریعه بالاستصحاب، إذ یلزم من وجوده عدمه، فتأمّل فإنه دقیق.

***

التنبيه العاشر: موارد الرجوع إلی العموم أو الاطلاق أو حکم المخصّص

هـذا التنبیه متکفـلٌ لبیـان تشـخیص الموارد التی یجب الرجوع فیهـا إلی عموم العـام أو اطلاق المطلق، أو إلی استصـحاب حکم المخصّص.

تقریر محـلّ البحث: البحث فی المقـام عمّا إذا ورد عام افرادی یتضـمّن العموم الأزمانی مثل (أوفوا بالعقود) وعلمنا خروج بعض أفراد العـام عن الحکم فی زمـانٍ، غـایه الأـمر نشکّ فی خروجه عنه فی جمیع الأزمنه أو بعضـها، فإن حکم وجوب الوفاء بالعقد حکمٌ یعمّ کـلّ عقـد، کمـا أنّه مشـتمل لوجوب الوفاء فی کلّ زمان، وقـد خرج عنه المعامله الغبنیه فإنّه لا یجب الوفاء بها، ولکن نشـک فی أنهـا خرجت عن العموم مطلقاً فی جمیع الأزمنه، أو فی خصوص زمن الظهور إلی ما یقـدر فیه الفسـخ. وبعباره اُخری أی نتردّد بین کون أمر الخیـار فی الغبن علی الفور أو التراخی، فیقع البحث حینئـذٍ فی أنّه هـل المرجع عموم عام (أوفوا بالعقود) بعـد زمـان الفور، لیلزم کون الخیـار فوریـاً، والمرجع فی غیره إلی عموم العام، وهو قوله تعالی: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» کما علیه المحقق الکرکی حسبما نُسب إلیه.

وقیل: إنّه یجب الرجوع إلی استصحاب حکم المخصص، فیکون الخیار علی التراضی.

أقول: اضطربت کلمات بعض الأعلام فی ذلک، فلا بأس هنا أن نرجع أوّلاً

إلى كلمات الشيخ، ثم صاحب الكفايه، ليثبت ما هو الحق عندنا:

فنقول: إنّ البحث هنا ليس من جهه ملاحظه حال تعارض الاستصحاب لعموم العام واطلاق المطلق أم لا؟ لوضوح أنّ الاستصحاب ليس إلاّ أصلاً عملياً، والعام والاطلاق دليلان اجتهاديان، ولا يجوز الرجوع إلى الأصل العملى مع وجود الدليل الاجتهادى قطعاً، وعليه فالمسأله من حيث الكبرى؟ من وجوب الرجوع إلى عموم العام واطلاق المطلق دون الأصل من الاستصحاب الذى كان من الأصول المحرزه أو غيره من البراءه والاشتغال من الأصول غير المحرزه - مسلّمه عند الكلّ بلا اشكال، والبحث انما يكون فى تعيين موارد الرجوع إلى العموم أو الاطلاق وتمييزها عن موارد التمسک بالاستصحاب، فالاشكال والخلاف إنّما يكون فى الصغرى بعد اتفاق الكل فى الكبرى، فمع التوجه إلى ذلك نرجع إلى نقل كلام الشيخ قدس سره ، حيث قال ما خلاصه:

إن العموم الأزمانى:

تاره: يكون بنحو العموم الاستغراقى، أى يكون الحكم متعدداً بتعدد الأفراد طولاً بحيث يكون حكم كلّ واحد غير مرتبط بالآخر من حيث الامتثال والعصيان كوجوب الصوم ثلاثين يوماً على نحو الاستقلال كما فى القضاء منه لا الكفاره العمديه، كما أنّ الأمر فى الأفراد العرضيّه مثل (أكرم العلماء) يكون كذلك، أى يكون الحكم متعدداً بتعدّد أفراد العلماء الموجودين فى زمانٍ واحد، ولكلّ واحدٍ منهم حكم من الطاعه والمعصيه والامتثال والمخالفه.

واُخری: یکون العموم الأزمانی بصوره العموم المجموعی، ویکون هناک حکم واحد مستمر کوجوب الامساک من طلوع الفجر إلی المغرب، فإنه لا ـ یکون وجوب الامساک تکلیفاً متعدداً بتعدّد آنات الیوم، بل هو تکلیفٌ واحدٌ مستمر من أوّل الیوم إلی آخره.

فإن کان العموم من القسم الأول، فالمرجع بعد الشک ومضیّ برهه من الزمان هو العموم، لأنه بعد خروج أحد الأفراد عن العموم، لا مانع من الرجوع إلیه لاثبات الحکم بها فی الأفراد، لکونه حکم مستقل غیر مرتبط بما قبله.

وإن کان من القسم الثانی، فالمرجع إلی الاستصحاب، لأنّ الحکم واحد علی الفرض وقد انقطع یقیناً، فاثباته لما بعده یحتاج إلی دلیلٍ، ومقتضی الاستصحاب بقاء هذا الحکم المخصّص.

هذا ملخّص کلام الشیخ رحمه الله علی المحکی عنه.

أورد علیه المحقّق الخراسانی فی «الکفایه»: وهو إنّ مجرد کون عموم العام الأزمانی بصوره العام المجموعی لا ـ یکفی فی الرجوع إلی الاستصحاب، بل لابدّ حینئذٍ من ملاحظه دلیل المخصص أیضاً:

۱- فإن اُخذ الزمان فیه بعنوان الظرفیه کما هو کذلک بطبعه لما یقع فیه کالمکان، فلا مانع من التمسک بالاستصحاب، لامکان جرّ حکم المستصحب فیه إلی زمان المشکوک.

۲- وأمّا إن اُخذ الزمان بصوره القیدیّه فی المخصّص، فلا یمکن التمسّک

بالاستصحاب، لأنه مع فرض كون الزمان قيداً للموضوع، يكون اثبات الحكم فی زمانٍ آخر من قبيل اسراء حكم ثابت لموضوع إلى موضوعٍ آخر، وهو غير جائز. فلابدّ من الرجوع حينئذٍ إلى أصل آخر من البراءه أو الاشتغال حسب ما يقتضيه المقام.

وأمّا إذا كان عموم العام بصوره الاستغراق، الشامل لجميع الأفراد فی جميع الأزمنه، فالمتعيّن حينئذٍ الرجوع إلى العام إن لم يكن له معارض، وإلاّ ـ فيتمسک بالاستصحاب إنْ كان الزمان فی الدليل المخصّص مأخوذاً بنحو الظرفيه، وإن كان مأخوذاً بنحو القيديه لا يمكن التمسک بالاستصحاب أيضاً، بل يرجع إلى أصلٍ آخر من الأصول العمليه.

فثبت أنّ العام المجموعی لا يرجع إليه سواءٌ كان الزمان المأخوذ فی المخصّص بصوره الظرفيه أو القيديّه، إذا كان التخصيص من الأوّل كخيار المجلس مع قطع النظر عن النصّ الدال بلزوم البيع بعد الافتراق، وهو قوله عليه السلام : «فإذا افترقا وجب البيع»، فيصحّ الرجوع فی مثله إلى عموم العام، لعدم كون التخصيص فی هذه الصوره قاطعاً لاستمرار الحكم حتّى يكون اثباته بعده محتاجاً إلى الدليل فيرجع إلى استصحاب حكم الخاص، بل التخصيص يوجب استمرار الحكم بعد هذا الزمان، فيتعين الرجوع إلى العام بعد زمان التخصيص، بخلاف ما إذا كان التخصيص فی الوسط كخيار الغبن على ما هو المعروف من كون مبدأه زمان الالتفات إلى الغبن، فإنّ التخصص قاطعٌ للاستمرار، واثبات الحكم بعده يحتاج إلى دليلٍ.

هذا ملخّص کلامه، ثم قال فی آخر کلامه:

(إنّ اطلاق کلام شیخنا العلاّمه أعلی اللّه مقامه فی المقام نفیاً واثباتاً فی غیر محلّه، أی لیس کلّ مورد إذا کان العام عمومه استغراقیاً قابلاً للرجوع إلیه مطلقاً، لامکان وجود المعارض له، فیرجع فی صورهٍ إلی استصحاب حکم المخصّص وهو ما إذا کان الزمان مأخوذاً بنحو الظرفیه، وإلی أصلٍ غیره إذا کان مأخوذاً بصوره القیدیه.

کما أنّه لیس کلّ مورد إذا کان عموم العام بصوره المجموعی غیر قابل للرجوع إلیه، لما قد عرفت من صحّه الرجوع إلیه إذا کان التخصیص من الأوّل.

نعم لا یصحّ إذا کان التخصیص من الوسط، فحینئذٍ قد یرجع إلی الاستصحاب فی صوره الظرفیه أو إلی أصل غیره فی صوره القیدیّه).

أقول: إذا عرفت کلام هذین العملین، لابدّ أن نلاحظ ما هو الحقّ عندنا، وهو موقوف علی تقدیم اُمورٍ من باب المقدمه:

استصحاب الموجودات الزمانیه

المقدمه الأولی: لا اشکال فی أنّ الموجودات الزمانیه - سواء کانت من الأعیان والموضوعات الخارجیه أو من مقوله الأفعال ومتعلقات التکالیف، أو من مقوله الأحکام، تکلیفیه کانت أو وضعیه - محتاجه إلی الزمان، ومقتضی طبع القضیّه لولا قیام الدلیل هو کون الزمان بالنسبه إلی الزمانی کمثل نسبه المکان

بالنسبه إلى المكين، وهو أن يكون ظرفاً له لا قيداً، فالظرفيه لا تحتاج إلى الدليل، بل القيديه مخالف للطبع واثباته يحتاج إلى الدليل، فإذا كان الزمان ظرفاً لوجود شيء، فحينئذٍ يصحّ اجراء الاستصحاب بالنسبه إلى الزمان المشكوك، لأنّ الحكم حينئذٍ قابل للجر، إذ ليس حكم كلّ زمانٍ مباين لحكم زمان آخر، بخلاف صوره القيديّه حيث أنها توجب تفرّد أجزاء الحكم بأجزاء الزمانِ المقيّد به، فلا يمكن التمسك بالاستصحاب لأنّه حينئذٍ يكون التمسک به من قبيل اسراء حكمٍ ثابتٍ لموضوعٍ إلى موضوع آخر، وهو غير صحيح، لعدم انحفاظ وحده القضيه المتيقّنه والمشكوكه، وهذا هو العلّه لا لكونه قياساً محرّم، كما وقع فی كلام المحقّق الخوئی نقلاً عن كلام الخراسانی، مع عدم وجود هذا الكلام فی المنقول عنه فی «الكفايه» فراجعه، فإنّه ليس بصحيح إذ ليس هو بقياس لولا عدم تماميه أركان الاستصحاب، وكان الدليل الوارد وافياً لمثله، فلا يوجب كونه قياساً محرّماً كما لا يخفی، لأنّ القياس إنّما يتحقق إذا تكفّل الدليل اثبات الحكم لموضوع واحد واُريد الحاق موضوعٍ آخر إليه فی ذلک الحكم، من دون دلاله للدليل بالنسبه إلى الموضوع الثانی.

المقدمه الثانيه: انه إذا علم كون الزمان مأخوذاً فی الحكم أو فی متعلقه بصوره القيديه، فهو أيضاً يلاحظ:

تاره: على نحو الارتباطی، بحيث تكون آنات الزمان فی تلک القطعه والمقدار مرتبطه بعضها مع بعض، بحيث لو تخلف الحكم فی آنٍ من الآنات فی تلک القطعه

لبطل الحكم فی جمعیها کالامساک فی الصوم من أوّل الفجر إلی آخر النهار، حیث أن العصیان یتحقّق بتخلف الامساک فی آنٍ من الآنات، والامتثال لا یتحقّق إلاّ بحفظه فی جمیعها، کما هو الحال کذلک فی العام المجموعی وفی العام الأفرادی کما لو حکم بوجوب اکرام عشره من العلماء بصوره الارتباط فالعام المجموعی کما یتصور فی العموم الأفرادی وکان عصیانه بعصیان فردٍ من أفراده، وامتثاله بامتثال جمیع أفراد، هکذا یکون فی العموم الأزمانی إذا کان بصوره الارتباط.

واُخری: یلاحظ الزمان قیداً للحکم أو المتعلق بصوره الاستقلال، فحینئذٍ یصبح العام بصوره العام الاستقلالی والاستغراقی والاُصولی کما کان الأمر فی العموم الأفرادی أیضاً کذلک، ولازم هذا القسم هو أن الاطاعه فی العصیان فی کلّ آنٍ مختصّ بنفس الفعل من دون أن یکون مرتبطاً بغیره، کما هو الأمر فی العموم الأفرادی مثل: (أکرم کلّ عالم) فی أنّ علیه اکرام العالم فی کل آنٍ، بحیث لو تخلّف عن اکرام فرد منه مثل زید العالم لم یستلزم ذلک التخلف فی اکرام عمرو، وهکذا تخلّف اکرامه فی آنٍ لا یوجب تحقّق العصیان فی الآنات الاُخر لعدم ارتباط بعضها مع بعض، إذ کلّ آنٍ فیه طاعه وعصیان، ولا فرق فی ذلک - أی فی الاستقلال والارتباط - بین سعه دائره العموم الأزمانی بأن یقول: (اکرم العالم إلی آخر العمر) أو یقیّده بمده معیّنه کالیوم والشهر والسنه أو أقلّ من ذلک أو أکثر.

المقدمه الثالثه: فی أنّ الزمان المأخوذ قیداً فی الحکم المتعلّق فی العموم الأزمانی لابدّ له من دلیل یدلّ علی أحد الوجهین من الاستقلال أو الارتباط،

وذلك الدليل:

۱- قد يكون هو نفس دليل الحكم، أى كما أن الحكم قد استفيد من ذلك الدليل، كذلك كيفيّه أخذ الزمان أيضاً قد استفيد منه، كما لو ورد: (أكرم كلّ عالمٍ فى كلّ زمان على نحو الاستقلال) أو يقال: (أكرم كلّ عالمٍ دائماً على نحو الارتباط)، هذا فى العموم الأفرادى الاستغراقى والأصولى، كما يجرى هذين القسمين فى العموم بالعام المجموعى كما لو قيل: (أكرم مجموع العشره) تارهً فى كلّ زمان وآنٍ، وأُخرى دائماً بصوره الارتباط.

۲- وقد يكون المتكفّل لبيان حال الزمان دليل لفظى خارجى غير الدليل النفسى للحكم، وهو نظير قوله عليه السلام : «حلال محمدٍ حلال إلى يوم القيامه وحرامه حرام إلى يوم القيامه»(۱)، حيث لوحظ مع الأدله المتكفّله لحكم حرمه شرب الخمر وحليه شرب التتن وأمثال ذلك، وهو أيضاً فيه القسمان المذكوران من الارتباط والاستقلال فى العموم الاستغراقى الأفرادى أو المجموعى الأفرادى.

۳- وقد يكون الدليل المتكفّل لذلك غيرهما، كما لو استفيد أحد الوجهين من الارتباط أو الاستقلال فى الزمان المأخوذ قيداً من مقدمات الحكمه أو دليل الاطلاق، كما قد يكون الأمر كذلك لاثبات عموم الأفرادى على نحو الاستغراق أو المجموعى، يعنى قد يكون الأمر فى موردٍ يكون الزمان فيه مأخوذاً على نحو۹.

۱- اُصول كافى: كتاب فضل العلم باب البدع والرأى والمقاييس، الحديث ۱۹.

الاستغراق والاستقلال أو الارتباط بحيث لولا ـ ذلک اللغويه فی التشريع، کما هو الحال فی تحصيل العموم من العام بأحد الوجهين من الاستغراق أو المجموع فی الأفراد الحاصلين من مقدمات الاطلاق والحکمه، کما فی مثل قوله تعالی: «أَحَلَّ اللّه ُ الْبَيْعَ» حيث حکم سبحانه وتعالی بحليّه کلّ بيعٍ، لا حليه بيعٍ مّا فی الجمله، هذا فضلاً عن أنّه يستفاد منه أنّ هذه الحليّه ثابته فی کلّ زمان لا فی زمان مّا فی الجمله، وذلک لأنه لم يقيدها بزمان خاص.

أقول: بعد الوقوف علی هذه المقدمات الثلاث، لابدّ من صرف عنان الکلام إلی ما هو الحقّ فی المقام، فنقول: الصور أربعه:

قد يکون العام من العموم والاستغراقی، سواء کان فی الأفراد أو فی الازمان، وهو عباره عن دلاله الدليل الاجتهادی علی الحکم والزمان فی کلّ فردٍ وزمان مستقلاً، سواء استفيد الاستغراقی فی الأزمان من نفس الدليل الدال علی الحکم، أو استفيد ذلک من دليل لفظی خارجی، أو من مقدمات الحکمه ومقدمات الاطلاق، فيکون معناه أنّ کلّ فردٍ وزمان لهما حکم مستقل بمقتضی دلاله الدليل الاجتهادی، فيکون الزمان حينئذٍ مأخوذاً بصوره القيديه.

فعند الشک فی أصل التخصص، المرجع هو عموم العام، کما يرجع إليه لدی الشک فی مقداره، سواء کان التخصيص وارداً عليه من أوّل الأمر وکان مشکوکاً فعلاً، أو من الوسط، ففی جميع هذه الصور المرجع هو عموم العام کما صرّح بذلک الشيخ الأنصاری قدس سره ، ولا مجال فيه للرجوع إلی الاستصحاب أصلاً، لا استصحاب

أصل حكم العام، ولا استصحاب حكم المخصّص، سواءٌ كان مصبّ العموم الزمانى نفس الحكم أو متعلقه.

وأمّا فرض المحقّق الخراسانى بعدم الرجوع إلى عموم العام بواسطه ابتلائه بالمعارض وسقوطه لا يكون ذلك إلّا فرضاً خارجاً عن محطّ البحث، بل كلام الشيخ رحمه الله هو المعتمد عليه فى هذا المقام.

تفصيل المحقق النائينى: قال رحمه الله لا يجوز الرجوع إلى عموم العام إذا كان مصبّ العموم الزمانى هو نفس دليل الحكم، لأن الشك فى التخصيص يرجع إلى الشك فى أصل وجود الحكم، لأن الزمان بالنسبه إلى الحكم من قبيل العرض والمعروض، حيث لا وجود للعرض إلّا بعد وجود المعروض، وعليه فلابد من اثبات أصل وجود الحكم أوّلاً بدليله، ثم اثبات عموم زمانه بدليلٍ آخر، هذا بخلاف ما لو كان مصبّ العموم الزمانى هو متعلق الحكم، حيث يصح الرجوع إلى عموم العام فى الاستغراقى كما قاله الشيخ، لأنّ الحكم يكون فوق المتعلق مع تمام قيوده ومنه الزمان، وعليه محلّ كلام الشيخ بالرجوع إلى عموم العام لا فى الفرض السابق.

أقول: والسرّ فى عدم تماميه تفصيله هو أنّه لا فرق بين العموم الأفرادى والأزمانى:

فى امكان أن يكون المتكفل به هو نفس دليل الحكم أو دليل خارجى لفظى أو غير لفظى.

وبين أن يكون المتكفل مصبّ العموم الزمانى الدال على نفس الحكم أو المتعلق، لأنّ الدليل كما هو قادر على بيان أفراد العام من جهه الحكم، كذلك قادر

على بيان أزمانه فى الحكم كما هو الحال فى المتعلق، ولا نعرف لهـذا التفصـيل وجهاً وفارقاً فى المرام، والمثال لـذلك واضـح، وهو كما ما لو قال: (أكرم كلّ عالم).

فتاره: فى نفس الدليل مذيّلٌ بذيل (فى كلّ زمان).

وأُخرى: يستفاد ذلک من دليل منفصل خارجى، بأن يقال: (هذا الاكرام واجب فى كل زمان).

وثـالثه: يسـتفاد من مقـدمات الحكمه إن فرض دلالتها فى مورد لولا دلالتها على وجود الحكم فى كلّ زمان لاسـتلزم اللغويه فى التشريع، مع فرض عدم بيان الوقت المعيّن فيه.

ففى جميع هـذه الحالات عنـد الشک فى التخصـيص - فى أصـله أو مقداره، من أوّل الأمر أو من الوسط - يكون المرجع عموم العام لا الاستصحاب، ولولا وجود العام لأجل المعارض يكون المرجع أحد الأصول العمليه غير الاستصحاب، فى هذه الصوره.

هذا فى الصوره الأولى إن كان الزمان مأخوذاً فى المخصص بالقيديه لا الظرفيه، وإلاّ فإنّ المرجع إلى استصحابه.

الصوره الثـانيه: وهى مـا لو كان العموم فى الأفراد مجموعياً، وفى الأزمان اسـتغراقيّاً، سواء كان الاسـتغراق مأخوذاً من نفس دليل الحكم كـان يقال: (أكرم مجموع العشـره فى كلّ زمان) أو من دليل خارجى لفظى كما لو انفصل حكم الأزمان، على نحو يقال هذا الوجوب كان فى كلّ زمان، أو فهم ذلک من مقدمات

الحکمه وعلمنا خروج فرد من مجموع العشره من جهه الإکرام فی برههٍ من الزمان قطعاً، فشککنا فی قلّته وکثرته فحینئذٍ لا بأس من القول بالرجوع إلی العموم الأزمانی الاستغراقی فی المشکوک، دون استصحاب حکم المخصّص.

نعم، لو حصل لذلک العموم الأزمانی مانع عن الرجوع إلیه، ولو لأجل المعارض، فحینئذٍ یلاحظ حال دلیل المخصّص من جهه الزمان بما یوجب الشک، فالمرجع حینئذٍ إلی استصحابه إن کان الزمان مأخوذاً فیه علی نحو الظرفیه، وإلاّ إلی أحد الأصول العملیه فی القیدیه.

أقول: وفی هذه الصوره لا فرق بین کون التخصیص من أوّل الأمر أو من الوسط، لامکان التفکیک فی التخصیص أو التقیید بین العموم الأفرادی والأزمانی، أو کما یمکن أن یخرج فردٌ من حکم مجموع العشره فی کلّ الأزمان، کذلک یمکن اخراجه فی زمانٍ دون زمان، ففی مورد الشک یؤخذ بعموم نفس دلیل الزمان لا الأفراد.

والصورتان حکمهما واضحه فی الجمله.

الصوره الثالثه: ما لو کان دلیل أصل الحکم استغراقیاً، ودلیل الزمان علی نحو الاستمرار والدوام، سواءٌ کان المتکفل لذلک:

هو نفس دلیل الحکم، کما لو ورد: (أکرم کلّ عالم دائماً ومستمراً).

أو کان بواسطه دلیلٍ خارجی منفصل کما لو ورد: بأنّ الوجوب الثابت لکلّ عالمٍ مستمرٌ إلی یوم القیامه أو إلی سنهٍ أو شهر.

أو علمنا ذلک من مقدمات الحکمه، وعلمنا من دلیل خارج - کالاجماع

وغیره – خروج زید العالم عن وجوب الاکرام فی برهه من الزمان وشککنا فی الزائد، ففیه وقع الخلاف:

ذهب الشیخ وصاحب «الکفایه» إلی عدم امکان الرجوع إلی دلیل العام لحصول الانقطاع، فاثبات الحجّه لما بعد زمان المتقین یحتاج إلی دلیلٍ.

أمّا المحقق الخمینی والخوئی فقد ذهبا إلی امکان الرجوع إلی نفس دلیل عموم الزمان ولو بصوره الاستمرار، لأن التقطیع حاصلٌ فی الأقل قطعاً، ففی الزائد یکون دلیل عموم الزمان بقوله (مستمراً) هو المرجع عند العرف والعقلاء، فلا مجال حینئذٍ للرجوع إلی استصحاب حکم المخصص، بلا فرق بین کون التخصیص من أوّل الأمر أو من الوسط، إلّا أن یفرض أن یکون المخرج من الأوّل غیر داخل فی العموم، بحیث کان المستفاد من الدلیل أمرین: أحدهما وجوب الاکرام لغیر زید دائماً، والآخر عدم وجوب الاکرام لزیدٍ دائماً.

ولو شک فی أصل الاخراج من جهه الزمان قلهً وکثرهً، فلا یبعد کون ظهور حکم الاستمرار حجّه حتّی بالنسبه إلی الزائد المتیقن.

الصوره الرابعه: ومما ذکرنا یظهر حکم الصوره الرابعه، وهی ما لو کان دلیل أصل الحکم والزمان کلیهما مجموعیاً، وعلمنا خروج فردٍ منه فی برهه من الزمان، وشُکّ فی الزائد.

فالکلام فیه کما فی الصوره الثالثه، فما اختاره العَلَمین المحققین لیس ببعید.

نعم، لو حصل لنا مانعٌ مالرجوع إلی العموم الأزمانی لأجل المعارض – بل

حتی لو کان من جهه اختیار مبنی الشیخ - فحینئذ تصل النوبه إلی ملاحظه حال دلیل المخصص:

فإن کان الزمان مأخوذاً فیه بصوره القیدیه فلا مجال للرجوع فیه إلی الاستصحاب.

وأمّا إن کان مأخوذاً فیه بنحو الظرفیه کما هو المتعارف الأکثر، فیؤخذ بالاستصحاب.

وأمّا کلّ مورد لا استصحاب فیه ولا عموم، فالمرجع إلی أحد الأصول العملیّه، واللّه العالم.

بیان المحقق النائینی ومناقشته

ثبت مما ذکرنا عدم الفرق فی جواز الرجوع إلی العموم الأزمانی بین العام الاستغراقی والمجموعی، کما ثبت أیضاً جواز کون مصبّ العموم الزمانی علی الحکم بنفس دلیل الحکم أو بدلیل منفصل خارجی، کما جاز أن یکون مصبّه متعلق الحکم بواسطه نفس دلیل المتعلق أو من دلیل خارجی وهنا قول للمحقق النائینی ینبغی أن نتعرّض له لاختلافنا معه فی النتیجه بل حتّی فی تأسیس الأصل عند الشک فی مصبّ العموم، قال رحمه الله أولاً ما خلاصه:

(بعد ما تبیّن أن مورد التمسک بالعام کان فیما إذا کان مصبّ العموم هو المتعلق، ومورد التمسک بالاستصحاب إذا کان مصبّ العموم هو نفس الحکم، فیقع الکلام حینئذٍ فی تشخیص المورد، وقبل ذلک ینبغی تأسیس الأصل عند الشک فی مصبّ العموم، فنقول إنّه:

تـاره: یشـک فی أصـل العموم الزمـانی للحکم أو المتعلق وعـدمه، وفرض حصول الشـک فی العموم الزمانی إنّما هو فیما إذا لم یلزم لغویه تشریع الحکم مع عدم العموم الزمانی بأحد الوجهین، وإلّا فلا یمکن حصول الشک فیه، کما لا یخفی.

واُخری: یعلم بوجود العموم الزمانی ویشک فی مصبّه.

فـإن کـان الشـک فی أصـل العموم الزمانی، فلا اشـکال فی أن الـدلیل یقتضـی عـدمه، لأن أخـذ العموم الزمانی قیـداً للحکم أو للمتعلق یتوقف علی لحـاظه ثبوتـاً وبیانه اثباتاً، فلو قال: (أکرم العلماء) وشک فی اسـتمرار الوجوب فی جمیع الأیام، أو شک فی کون الاـکرام فی جمیع الأیـام، واجباً ففی مـا عـدا الیوم الأـوّل لاـ یجب الاـکرام لأصـاله البراءه عنه وذلک واضـح) انتهی محل الحاجه(۱).

أقول: ولا یخفی علیک بعد التأمل ما فی کلامه من الاشـکال، فإنّه إذا فرضنا صحه بیان الحکم بعد ذکر العموم الزمانی فیه، دون أن یلزم منه اللغویه، فحینئذ إذا ورد: (أکرم العلماء) ولـم نعلم أن الاکرام واجب مستمراً فی کلّ الأیام أم لا؟ فالأصل یقتضی عدم الوجوب، وهـذا لا یعنی أن مقتضاه وجوب اکرمهم لیومٍ واحـد وعدم وجوبه فی غیره، بل مقتضـی الدلیل هو کفایه الاکرام لمرّه واحده التی هی أقلّ مقدار الامتثال، لا اکرام تمام الیوم الأوّل.

اللّهم إلّا أنْ فرض علمنا بلزوم الاکرام لیوم واحد، والشک فی الزائد فحینئذٍ۵.

۱- فوائد الأصول: ج۴ / ۵۴۵.

یکون لما ذکره وجه، ولکن لیس فی ظاهر کلامه ما یدلّ علیه.

ثم قال رحمه الله ثانیاً: (وإن کان الشک فی مصبّ العموم الزمانی بعد العلم به، فلا اشکال فی أن الأصل اللفظی یقتضی عدم کون المتعلق مصب العموم، لأن الشک فیه یرجع إلی الشک فی التقیید الزائد فی المتعلق، وأصاله الاطلاق فی المتعلق یقتضی عدم التقیید، ولیس العموم الزمانی من القیود التی لا یمکن أخذه فی المتعلق حتّی لا یصحّ التمسک بالاطلاق، لما قد عرفت أنّه ممّا یصح أن یتکفله نفسدلیل الحکم، فإذا جرت أصاله الاطلاق فی المتعلق فتعین حینئذٍ أن یکون مصبّ العموم هو نفس الحکم الشرعی بعد فرض العلم بوجود العموم الزمانی، لأنّ دلیل الحکمه یقتضی ذلک.

وتوهم: اطلاق الحکم یقتضی عدم أخذه.

مدفوع: بأنّ الدلیل نفسه لا یمکن أن یتکفل لبیان أزمنه وجوده، فلابد أن یکون المتکفّل دلیل منفصل آخر، فإذا لم یقم دلیل لفظی علی اعتباره فی المتعلق، فدلیل الحکمه یقتضی اعتباره فی ناحیه الحکم، والتقیید فی أحدهما یُغنی عن التقیید فی الآخر من حیث النتیجه.

نعم، تظهر الثمره فی جواز التمسک بالعام لو تعلق بالمتعلق، وجواز التمسک بالاستصحاب لو تعلق بالحکم، فیلزم مع ملاحظه وجود أصاله الاطلاق فی المتعلق دون الحکم، أن یکون عند الشک فی المصبّ أن یقال بجواز التمسک بالاستصحاب لتعلّقه بالحکم لا إلی العموم لعدم تعلّقه بالمتعلق) انتهی کلامه.

أقول: ویرد علیه بنائیاً ومبنائیاً.

أمّا الاشکال المبنائی: قد عرفت منا امکان تکفل نفس دلیل الحکم لبیان العموم الزمانی کالمتعلق، ولا محذور فیه، فحینئذٍ کما یجری أصاله الاطلاق فی المتعلق، یجری أصاله الاطلاق فی الحکم أیضاً عند ما لا یعلم بأن العموم بأیّهما قد تعلّق، فلا محیص عن تعلقه بأحدهما اجمالاً، وهو غیر معلوم، فینتج الشک فی الجواز من الرجوع إلی عموم العام أو الاستصحاب. لکن قد عرفت فی هذه المسأله جواز الرجوع إلی العام حتّی ولو کان مصبّ العموم نفس الحکم، ولا مجال للرجوع إلی الاستصحاب أبداً، إلّا أن یکون العام مورداً للابتلاء بالمعارض.

وأمّا الاشکال علی البناء: هو إنّه إذا لم یعلم تعلّق العموم الزمانی بأی من الحکم أو المتعلق، ولم یرد دلیل علی أنّه منفصل بتعلّقه إلی الحکم، ومع ملاحظه علمنا اجمالاً ـ بوجوده وتعلّقه بأحدهما، فإن مجموع ذلک یوجب علی الشک فی جواز الرجوع إلی الاستصحاب، کما یوجب الشک فی جواز الرجوع إلی عموم العام، وحینئذٍ لا محیص عن الرجوع إلی سائر الأصول العملیه، لأن الاستصحاب کما ادّعاه، لأنّ أصاله الاطلاق فی المتعلّق لا یوجب رفع الشک عن وجود العلم الاجمالی بتعلّقه إلی أحدهما، والمفروض عدم وجود ما یدلّ علی بیان کیفیه تعلقه من الحکم أو المتعلق.

وبالجمله: فما اختاره من الأصل فی هذا الفرض لیس بتمام، کما لا ـ یخفی، لأنّ الشک فی کونه من موارد الرجوع إلی الاستصحاب یوجب التشکیک فی

الأخذ به، لأنه يعدّ تمسكاً بالعموم فی الشبهه المصداقيه له علی حسب مختاره.

هذا كله علی فرض تسليم التفصيل الذی ذكره من رجوع القيد إلی المتعلق، الموجب لجواز الرجوع إلی العام فی المشكوك أو إلی الحكم، ليوجب الرجوع إلی الاستصحاب.

وأمّا علی المختار من جواز الرجوع إلی العام، بلا فرق فی ذلك بين العموم الاستغراقی والمجموعی فی الزمانی، فإنّه لا اشكال فی جواز الرجوع إليه، بلا فرق بين الصورتين اللّتين قد ذكرهما كما لا يخفی.

***

التنبیه الحادی عشر: جریان الاستصحاب فی الواجبات الارتباطیه

ویدور البحث فی هذا التنبیه عن بیان استصحاب وجوب باقی الأجزاء فی الواجبات الارتباطیه، إذا تعذّر بعض أجزائها.

أقول: بما أن تفصیل هذا البحث قد مرّ فی باب الأقل والأکثر، فقد أعرض عن بحثه بعض الفحول کالمحقّق الخراسانی والخمینی والخوئی وجماعه اُخری، خلافاً للشیخ الأعظم قدس سره من تبعه کالمحقق النائینی والعراقی، ولذلک نقتصر نذکره إجمالاً دون أن نتوسّع فیه: فنقول:

إذا تعذّر بعض الأجزاء فی الواجب الارتباطی:

فقد یرد دلیل یدلّ علی وجوب الباقی، أو یدل علی عدم وجوب الباقی لکون الجزء المتعذّر من الأرکان، فلا اشکال فیه ولا کلام، والدلیل فی الاثبات والنفی هو المتّبع.

وأمّا إذا لم یرد دلیل یدل علی ذلک، وشککنا فی وجوب تبعیّه الأجزاء وعدم وجوبها مثل الصلاه لا تعذّر الاتیان بالسوره مع الالتزام بعدم ورود دلیل یدلّ علی أنه - لا تسقط حتی مع العجز عن الاجزاء کما ورد فی حق الصلاه من (أنّ الصلاه لا تسقط بحالٍ) وإلّا لا یصل الدور إلی البحث عنه - فیقع البحث عن أنّه هل یمکن اثبات وجوب الباقی بواسطه الاستصحاب أم لا؟

قال الشيخ قدس سره : إن المورد من موارد جريان الاستصحاب وذكر لذلک وجوهاً ثلاثه:

الوجه الأوّل: استصحاب الوجوب الجامع بين النفسی المتعلق بالمرکب الکل مع الجزء، والغيری الذی يتعلق بتبعيه الأجزاء فی ضمن الکل، فيقال إن بقيه الأجزاء کانت واجبه بوجوبٍ غيری مقدمی فی ضمن الکل الواجد، فالآن أيضاً واجب بوجوب نفسی مستقلّ، وکون صفه الوجوب متغيراً من المقدمی والنفسی لا يمنع عن استصحاب القدر المشترک بين النفسی والمقدمی، هذا.

والاشکال فيه: أنّ وجوب الأجزاء ليس بمقدمی وغيری حتّی يوجب التغير فی الصفه بل وجوبه هو عين وجوب الکل، أی ليس لنا وجوبات عديده بتعدّد الأجزاء، بل الوجوب أمر وجدانی يتعلّق بالمرکّب، فإذا تعذّر جزءٌ فإنّ اثبات الوجوب للباقی يکون وجوباً نفسياً أيضاً، فلابدّ بالاستصحاب ابقاء ذلک الوجوب عرفاً.

الوجه الثانی: هو استصحاب شخص الوجوب النفسی الذی کان متعلّقاً بالأجزاء المتمکن منها، بدعوی أنّ الجزء المتعذّر يعدّ عرفاً من حالات متعلق الوجوب النفسی لا من أرکانه ومقدماته، فلا تضرّ تعذّره بالباقی المتمکن، فيکون هذا نظير نقص مقدارٍ من الکرّ الموجب للشک فی کريته فيستصحب.

أورد عليه المحقق النائينی: بأنّ ذلک يصحّ فی الموضوعات العرفيّه والمرکبات الخارجيه التی کان تمييز ذلک بيد العرف دون المرکّبات الشرعيه حيث لا يکون تمييزها إلاّ بيد الشرع.

وفيه: إنّ تشخيص الموضوعات فى جميع الموارد بيد العرف فيكون نظرهم حجّه، إلاّ أن يمنع دليل عن ما هو نظرهم، لأنّ الأحكام متعلقه بالموضوعات العرفيه ولو فى المركّبات الشرعيه، والمقام من هذا القبيل حيث إنّ العرف يفهم بأن الصلاه المركبه من الأجزاء إذا تعذّر جزء منها يوجب الشك فى أن سائر الأجزاء هل تبقى على وجوبها النفسى المتعلّق بهذا المركب أم لا فيستصحب مادام يصدق كون الباقى هو المركب، وكون الجزء من الأركان أو غيرها لا دخل له فى ذلك، لأنّ الجزء ربما لا يكون دخيلاً ـ ولكن فقده يوجب الاخلال، مثل ما لو كان الأجزاء المتعذّره تشكل معظم أجزاء المركب بحيث ربما يوجب الاشكال فى صدق الموضوع وبقائه، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

وكيف كان، فإنّ دعوى شيخ هو الصحيح عندنا وايراد النائينى ممنوع والأقوى جريان الاستصحاب فى المقام ولعلّ إلى ذلك يمكن ارجاع الوجه الثالث مع توجيه وهو:

الوجه الثالث: إنّ استصحاب الوجوب النفسى المردّد بين كونه متعلقاً سابقاً بالواجد للجزء المتعذّر مطلقاً حتى مع تعذره يُسقط التكليف عن الفاقد للجزء المتعذّر، وبين كونه متعلّقاً بالواجد له مقيداً بحال التمكن منه ويبقى التكليف بالفاقد فيستصحب بقاء التكليف، ويثبت به اختصاص جزئيه الجزء المتعذّر بحال التمكن منه.

أمّا التوجيه: فهو أن يقال إنّه لا نلتزم اثبات جزئيه الجزء المتعذّر لخصوص

المتمكن حتى يقال إنّه يثبت بالأصل المثبت، بل يكفى اثبات أصل التكليف المتعلّق بسائر الأجزاء التى كان ثابتاً ضمن الجزء المتعذّر، حتّى نحكم ببقائه لما بعد التعذّر أيضاً، فالمستصحب هو نفس الوجوب النفسى المتعلق بالأجزاء، إلاّ أنه فى الواقع كان مردّداً بين كونه لخصوص الأجزاء المتمكنه، أو هى مع الجزء المتعذّر، فبالاستصحاب نحكم ببقاء الوجوب لبقيّه الأجزاء ولولم يثبت منه كون جزئيه الجزء المتعذّر لخصوص حال التمكن منه، كما لا يخفى.

أقول: هنا وجه راع طرحه المحقق النائينى وهو أن يكون التكليف المتعلق بالفاقد عين التكليف المتعلق بالواجد، من دون أن يرتفع ذلك ويحدث تكليف آخر يتعلق بخصوص الأجزاء المتمكن منها، بل هو ذلك غايته كان قبل التعذّر لهذا الجزء دائرته أوسع لانبساط التكليف عليه، وبعد تعذّر الجزء تتضيّق دائره متعلق التكليف، ويخرج الجزء المتعذّر عن سعه دائرته مع بقاء الباقى على حاله، نظير البياض الذى كان منبسطاً على الجسم الطويل فصار قصيراً، فلا اشكال أنّ البياض الباقى فى القصير هو عين البياض الذى كان فى الطويل، فالتكليف فى الباقى يكون عين التكليف فى الواجد، لا بأن يرتفع ويحدث تكليف آخر، فالتعذّر يوجب الشك فى ذلك فيستصحب.

والتحقيق: لا يخفى على المتأمّل أن الذى قاله يناسب مع الوجه الثانى، حيث كان الشاك يقوم باستصحاب عين التكليف الذى كان فى الأجزاء قبل التعذّر، فيحكم ببقائه لما بعد التعذّر، بحيث لا يؤثر فقدان بعض الأجزاء فى تغيير

التكليف، وهو المطلوب. والعجب منه رحمه الله أنه يستشكل على كلامه بأنّ لازم ذلك جواز جريان الاستصحاب ولو كان الباقى مثل التشهّد فقط لا معظم الأجزاء، مع أنّ الاصحاب تسالموا على عدم الجواز إلّا إذا كان الباقى معظم الأجزاء، فردّ عليهم بأنّ العرف يرى المباينه بين التشهّد الباقى مع وجوب الكلّ، بخلاف ما إذا بقى معظم الأجزاء، حيث إنه كأنّه هو، والحال أنّه لم يُسلّم كون العرف قاضياً فى المركبات الشرعيه، فكيف تمسك به هنا؟!

***

التنبیه الثانی عشر: البحث عن ارکان الاستصحاب

ویدور البحث فیه عن ما هو المراد من أرکان الاستصحاب من الیقین والشک.

أقول: قد حقّقنا فی المباحث السابقه بکون المراد من الیقین فی صحیحتی زراره: «لا ـ تنقض الیقین بالشک» هو الیقین بمعنی الحجّه المنطبق علی کلّ ما یصح اطلاق ذلک علیه، مثل الیقین الوجدانی، والیقین التعبّدی کالأمارات، حیث قد یطلق علیه أیضاً الظن المعتبر أو الظن الخاص، فحینئذٍ لو رفع الید عن الیقین بالحاله السابقه بالظن المعتبر کالأمارات، لم یکن عمله هذا من قبیل نقض الیقین بالشک بل هو عباره عن نقضٌ الحجّه بالحجه، کما أنّه یصحّ استصحاب الحاله السابقه إذا کانت مورداً للیقین التعبدی بواسطه الأماره والبیّنه علی نجاسه شیء ثم شک، فیجری فیه الاستصحاب، لأنّه یصدق علیه أنّه الحجّه، فلا یجوز رفع الید عن مثل هذه الحجیه بالشک.

هذا بالنسبه إلی الیقین.

أمّا کلمه (الشکّ) الواقع فی الحدیث فهل المراد هو المتساوی طرفاه کما هو الشائع فی الاصطلاح عند أهل الحدیث والمنطقین فی مقابل الظن والوهم، أو أنّ المراد منه هو خلاف الیقین والحجه حتّی یدخل فیه الظن الذی دل الدلیل علی عدم اعتباره کالقیاس والاستحسان، أو الظن الذی لم یقم دلیلٌ علی اعتباره، الذی

قد يطلق عليه الظن المطلق، فلا يجوز رفع اليد عن اليقين السابق بمثل هذا، فضلاً عمّا كان الظن على وفاق الحاله السابقه؟

أقول: الظاهر كون الثانى هو المراد، والوجه فى ذلك:

۱- مضافاً إلى ما قد مرّ منّا سابقاً لمناسبات فى بعض الموارد مثل مورد الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى، بأنّ الشك قد اُخذ موضوعاً للاُصول العمليه من جهه كونه موجباً للحيره، ولم يكن موصلاً إلى الواقع، ولا محرزاً له - لا من جهه كونه صفةً قائمه فى النفس فى مقابل الظن واليقين هذا عند الاُصوليين، خلافاً لنظر المنطقين والفلاسفه حيث يلاحظ هذه الصفات من جهه كونها قائمه فى النفس وحالات لها، ولذلك جعلوا كلّ واحد منها فى مقابل الآخر من الشك والظن والوهم - وعليه الثابت عند الاُصوليين أن كل ما لا يكون موصلاً ومحرزاً للواقع، فهو ملحق بالشك حكماً وإنْ لم يكن ملحقاً به موضوعاً، كما أنّ كل ما يكون موصلاً للواقع ومحرزاً له ملحقٌ بالعلم حكماً وإن لم يكن ملحقاً به موضوعاً. وعليه فالظن الذى قام الدليل على عدم اعتباره، أو لم يقم دليل على اعتباره، فإنّ حكمه حكم الشك لاشتراكهما فى عدم احراز الواقع وعدم ايصالها إليه، هذا بخلاف العلم والظن والشك عند المنطقين والفلاسفه، حيث ينظرون إليها بما أنّها صفات قائمه بالنفس(۱).ه.

۱- فلذلك يفارق كلّ واحد من العلم والظن والوهم والشك الآخر بالدقّه.

۲- إنّه قد يساعده العرف واللغه كما ذكره صاحب «الصحّاح» من أنّ المراد من الشك هو الذى خلاف اليقين.

۳- بل يمكن اقامه الدليل عليه من أخبار الاستصحاب أيضاً، وهما صحيحتا زراره بوجهين:

الوجه الأوّل: بترك الاستفصال فى قوله عليه السلام : «لا حتى يستيقن أنه قد نام بعد سؤاله بقوله: «فان حُرّك فى جنبه شيءٌ وهو لاـ يعلم» حيث أنّ المراد من قوله: (لاـ) أى لا يجب عليه الوضوء، بلا استفصال بأنّه كان شاكاً فى النوم أو ظاناً به، مع أن الغالب أن الانسان إذا حُرّك فى جنبه شىء ولم يتوجه إليه يحصل له الظن بالنوم لا الشك، وان لم نقل بذلك غالباً، لكنه كثيراً يقع ذلك، فيخرج بذلك عن كونه نادراً، فلا يقال إنّ عدم الاستفصال إنّما هو لندرته.

الوجه الثانى: هو قوله: (حتّى يتيقن) إذ جَعَل اليقين بالنوم غايةً لعدم وجوب الوضوء فيدخل الظن بالنوم أيضاً فى المغىّ، أى فى عدم وجوب الوضوء، فلا يجب إلاّ مع اليقين بالنوم وهو المطلوب.

وبالجمله: المسأله واضحه جدّاً، مضافاً إلى صراحه جمله: (بل انقض اليقين باليقين).

نعم، ذكر الشيخ قدس سره تأييداً لذلك وجهين آخرين وهما:

الوجه الأوّل: الاجماع عليه عن القائلين بحجيّه الاستصحاب من الأخبار تعبّداً.

لكنه مخدوش أوّلاً: بأنّ الاجماع فى المسأله الاُصوليه غير وجيه.

وثانياً: غير كاشفٍ عن قول المعصوم عليه السلام أو عن دليل معتبر غير الذى كان

هو فی أیدینا، وإن کان فیصیر مدرکیاً.

مع امکـان التشـکیک فی أصـلّ تحقق الاجمـاع، لأـن من جمله الأـقوال فی حجیه الاستصـحاب هو القائل بالتفصـیل بین الشـک بالارتفـاع عـن الحـاله السـابقه فیصـیر مـن الاستصـحاب، وبین الظنّ بالارتفـاع فلاـ حجه، مـع کـون المفصّـِل ممّن یقـول بحجیه الاستصحاب من باب الأخبار تعبّداً.

اللّهم إلاّ أن یرید الشیخ قیام الاجماع والاتفاق فی ذلک إخباراً عنه لا دلیلًا وحجهً اُخری فی المقام.

الوجه الثانی: إنّ الظن بالارتفاع بالنسبه إلی الحاله السابقه.

إن کان ممّا دل الـدلیل علی عـدم اعتباره کالظن القیاسـی، فوجود مثل هـذا الظن یکون کالعـدم، لقیام الـدلیل الشـرعی التعبدی علیه، فیکون ممّـا لاـ دلیـل علیه، إلی الاستصـحاب لأـنه من الآثـار المترتب علی عـدم الظن، وهو الحکم بالبقاء بالنظر إلی الحاله السابقه بمقتضی الاستصحاب.

وان کان ممّا لم یدل الدلیل علی اعتباره کالظن الحاصل من الشـهره عند بعض مثلًا، فحیث أنّ اعتباره مشـکوک فیه، یکون رفع الید عن الیقین السابق بواسطه هذا الشک من نقض الیقین بالشک، ومصداقاً لدلیل الاستصحاب، هذا.

أورد علیه: إنّ الکلاـم هنـا فی وجود أصـل المقتضـی وبیـان مقـدار دلاـله أدله حجیه الاستصـحاب وأنّها هل تشـمل صوره الظن بالخلاف أم لا، والحال أنّ ما ذکره الشیخ کان فی بیان عدم المانع، مع أنّه لا فائده لبیانه مع عدم وجود المقتضی

حتى وإن اُحرز وجوده وقلنا بشمول الأدله لمثله، فلا مجال لتوهم مانعيه غير الحجه - وهو الظن غير المعتبر - لدليل الاستصحاب:

وفيه: إنّ مراد الشيخ من بيان ذلك ليس بصدد بيان عدم وجود المانع عن العمل باليقين السابق، بل مقصوده توسعه مفاد دليل المقتضى لكى يشمل مثل الظن غير المعتبر، أى يجعله من أفراد الشک، فيصير دليل الاستصحاب شاملاً له بظاهر دليله وهو قوله عليه السلام : «لا تنقض اليقين بالشک» وإلاّ فإنّ عدم مانعيه مثل القياس أو الظن غير المعتبر عند الشارع خصوصاً مع وجود أصاله عدم الحجّيه واضح لا خفاء فيه حتّى يتضح بذلک.

أقول: ومن ذلک يظهر عدم تماميه ما أورد عليه المحقق الخوئى فى «مصباح الأصول» بقوله: (إنّ مجرد كون الظن غير معتبر لا يوجب شمول أدله الاستصحاب لموارد الظن).

لما قد عرفت أنّ المقصود دخوله فيه بلحاظ كونه من مصاديق الشک فيشمله دليله، لا لأجل عدم الدليل عليه حتى يوجب دخوله فى دليل الاستصحاب، كما لا يخفى.

الاشكال الأخير على قول الشيخ رحمه الله : هو ما أورده عليه المحقق الخراسانى والنائينى والخوئى بأنّ رفع اليد عن اليقين للظن المشكوک اعتباره يكون من مصاديق نقض اليقين بالشک، باعتبار أنّه لابدّ فى صدق نقض اليقين بالشک كون متعلق الشک واليقين واحداً وفى المقام ليس كذلک، فإن اليقين متعلّق بحدوث

شیء والظن بإرتفاعه، أمّا الشک فهو متعلق بحجیه هذا الظن، فلیس الشک متعلقاً بما تعلّق به الیقین، وهذا ظاهر بل هو نقض للیقین بالظن لا بالشک:

وفیه: لا یخفی علیک أنّ ما ذکره الشیخ لیس مراده إلاّ بیان أن متعلق الیقین والشک یرجع بالأخره إلی ما هو الملاک فی ترتیب الأثر من العمل بالموضوع أو الحکم، لأن الشک فی الظن الذی دل الدلیل علی عدم اعتباره فصار وجوده کعدمه یکون متعلقاً مستقیماً بالمستصحب، أی کأن لم یکن الظن موجوداً وهو واضح. وأمّا الظن غیر المعتبر شرعاً فیکون عند الشارع کحکم الشک، فیصیر الانسان من خلاله شاکاً فی الحکم بالنظر إلی الشرع، فیدخل فی موضوع دلیل الاستصحاب.

وکیف کان، فإنّ هذا الوجه لا یخلو عن حُسن مع التوجیه المزبور، واللّه العالم.

***

خاتمه: فی ذکر ما یعتبر فی الاستصحاب

ویقع البحث عن عدّه أمور یعتبر وجودها فی الاستصحاب وهی:

الأمر الأول: یعتبر فی جریان الاستصحاب اتحاد القضیه المتیقنه والمشکوک فیها موضوعاً ومحمولاً، لأن المستفاد من أدله الاستصحاب هو وجوب المضی علی الیقین السابق وعدم جواز النقض بالشک، وهما لا یصدقان إلّا مع اتحاد القضیتین موضوعاً ومحمولاً، لوضوح أنّه لو کنا علی یقین من عداله زید ثم شککنا فی عداله عمرو، لا یکون الجری العملی علی طبق عداله عمرو صدق مضی علی الیقین السابق، وهو الیقین بعداله زید، کما أنّ عدم الجری علی عداله عمرو لا یوجب صدق النقض للیقین بعداله زید، حتّی یندرج تحت دلیل الاستصحاب.

هذا فی اختلاف الموضوع.

وهکذا لا یصدق المضیّ ولا النقض لو اختلف المحمول دون الموضوع، مثل ما لو حصل الیقین بعداله زید ثم شککنا فی علمه مثلًا، فترتیب آثار العلم علی زید لا یعدّ مضیّاً وجریاً علی الیقین السابق وهو الیقین بعدالته، ولا عدم الترتیب فی آثار العلم نقضاً للیقین السابق، وهذا ظاهر ممّا لا یکاد یُنکر. وعلیه فالمعتبر فی الوحده بین القضیتین لیس إلّا الموضوع وحده وبقائه فقط، وإن اختلف المحمول کما هو المتوهّم من کلمات القوم، حیث یقولون إنّ الشرط فی

صحه جریان الاستصحاب هو وحده القضیتین فی الموضوع وبقائه، من دون ذکر لزوم وحده المحمول، مع أنّک قد عرفت لزوم وحدته أیضاً.

ولعلّ الوجه فی اقتصارهم علی ذکر الموضوع دون المحمول أحد أمور ثلاثه:

۱- إمّا لأهمیّه الموضوع فی البقاء ولذلک یکتفون به، وإلّا فإنّ مقصودهم لزوم بقاء کلیهما.

۲- أو أنّ المراد من الموضوع الإشاره إلی الموضوع المتّصف بوصف الموضوعیه للمحمول فی الخارج، فکأنّه قد جعل وحده المحمول مفروغاً منه، إذا لا یتصوّر بقاء الموضوع مع وصف الموضوعیه إلّا مع وجود المحمول.

۳- أو أنّ المراد من الموضوع هو الموضوع المأخوذ فی أدله الاستصحاب من وجوب المضیّ وحرمه النقص فیه، حیث إنّ بقاء هذا الموضوع المشتمل علی هذین العنوانین لا یکون إلّا ببقاء الموضوع والمحمول، إذ لولا ذلک لما صدق المضیّ والنقض حتی یکون واجباً وحراماً.

أقول: وکیف کان، قیل إنّه لا اشکال فی اعتبار بقاء الموضوع فی الاستصحاب، ولکن الکلام إنّما یکون فی أمور ثلاثه:

الأوّل: فی معنی الموضوع.

والثانی: فی معنی بقاء الموضوع.

والثالث: فی بیان وجه اعتبار البقاء فی الموضوع.

أمّا الأول: فإنّ الموضوع عباره عن المستصحب الذی یکون متعلقاً للیقین والشک.

رأی الشیخ رحمه الله : یظهر من کلامه أنّه قد جعل المستصحب العارض الذی یعرض علی الموضوع المتقوّم به، ولذلک استدلّ علی لزوم بقاء الموضوع واحرازه فی المستصحب بأنّه لولا اتحاد المتعلقین، لزم:

إمّا بقاء العَرَض بلا موضوعٍ ومحلّ وهو محال.

وإمّا أن ینتقل إلی موضوع آخر، وهو أیضاً محالٌ لاستحاله انتقال العَرَض من موضوعٍ إلی موضوع آخر.

وإمّا أن یحدث مثله فی موضوعٍ آخر، وهذا لیس بابقاء، فیخرج عن الاستصحاب:

یرد علیه: بأنّ المعتبر فی الاستصحاب اتحاد القضیه المتیقنه والمشکوکه لا احراز بقاء الموضوع أو المحمول أو النسبه، والوجه فی وجه ذلک أنّ الیقین والظن والشک لا یمکن أن تتعلق بالأمور التصوریه، إذ لا معنی لتعلّق الیقین بتصور زید والقیام وأمثال ذلک، بل وهکذا بالنظر إلی النسبه بمعانیها التصوریه، بل متعلّق تلک الأمور عباره عن القضایا التصدیقیه، فمعنی الیقین بالطهاره لیس إلّا الیقین بأن الطهاره موجوده، کما أنّ معنی الیقین بوجود زید لیس إلّا الیقین بأنّ زیداً موجود، فلابدّ فی الاستصحاب من قضیهٍ یتعلّق بها الیقین والشک، ولابدّ فی الاستصحاب من أن یتعلق الشک بعین ما تعلّق به الیقین من القضیه التصدیقیه، فإذا تعلّق الیقین بوجود زید تکون القضیه المتصفه هو زیدٌ موجود، فإذا شک فی أنّ زیداً موجود فی الزمان اللاحق، یستصحب نفس القضیه المتیقنه، لوحده الموضوع والمحمول، وإذا تعلّق بقیامه فیمکن أن یکون الموضوع للأثر هو أنّ زیداً قائم وهو متعلق

للیقین، کما هو متعلق للشک فی الزمان اللّاحق فیستصحب، فکونه قائماً تکون بصوره الهیئه المرکبه، فإذا کان المستصحب هو القضیه التصدیقیه المتیقنه لا الموضوع ولا المحمول، فلا یبقی لکلام الشیخ رحمه الله واستدلاله بکون المستصحب هو عارض الموضوع والموضوع معروضه وجهٌ، کما لا وجه لما ذکره من لزوم احراز بقاء الموضوع فی المستصحب: لأنّه:

أوّلًا: إنّ متعلق الیقین لیس هو الموضوع ولا العارض حتّی نحتاج إلی احراز بقائه، بل المستصحب عباره عن القضیه التصدیقیه الّتی کانت متیقنه فی السابق والآن مشکوکه فیستصحب، ولعلّ السِّر فی تعبیر القوم فی الاستصحاب من لزوم الاتحاد فی القضیتین لأجل افهام ما ذکرناه.

وثانیاً: أنه لا یمکن احراز بقاء الموضوع فی بعض القضایا مثل (زیدٌ موجود) إذا اُرید استصحابه فی زمان الشک فی وجوده، إذ لا یمکن احراز بقاء موضوعه فی زمان الشک، لأنّ معناه أنّ زیداً باقٍ فی حال الشک یقیناً، وهو کما تری لعدم امکان وجود الیقین فی حال الشک.

وربما یتوهّم: أنّ المحرز هو بقائه فی التقرّر الذهنی.

لکنه فاسدٌ: لأنّ المقرّر فی الذهن لا یمکن أن یوجد فی الخارج، فالموضوع فی مثل هذه القضایا هو نفس زید عاریاً عن لحاظه وغیر متقید بالتقرّر الخارجی أو الذهنی، وهو لا یتصف بالاحراز والبقاء إلّا بتبع وجوده من الذهنی أو الخارجی.

وبالجمله: بناءً علی ما ذکرنا - تبعاً لاستاذنا المحقّق الخمینی - یظهر أنّه إنّا

لا نحتاج لصحه جريان الاستصحاب احراز بقاء الموضوع، بل يكفى فى صحه جريانه وحده القضيه المتيقنه والمشكوكه، وهى صادقه حتى مع الشك فى بقاء الموضوع الموجب للشك فى بقاء المحمول.

كيفيّه جريان الاستصحاب الحكمى والموضوعى

فنقول: لا فرق فى ما ذكرنا من صحه جريان الاستصحاب مع وحده القضيتين:

بين الاستصحابات الحكميه والموضوعيّه، كما لا فرق بين كون المحمول من المحمولات الأوّليه - بأن يكون الموضوع نفس الماهيّه المعرّاه عن لحاظ الوجود والعدم، فيترتب عليها الوجود فى الموجودات والعدم فى العدميّات، وقد عرفت أن المحمول لا يكون للماهيه بمالها تقررٌ لا فى الذهن ولا فى الخارج، بل يحمل عليها مع قطع النظر عن لحاظ الوجود فى أى وعاء كان أو كان المحمول من الأمور المترتبه على الأمور المتقيده مع الوجود، مثل القيام والقعود إنْ كان بلا واسطه، أو مع الواسطه كحركه الأصابع المحمول على الانسان بواسطه الكتابه، حيث أنّ المحمول معدودٌ من الموجود الخارجيه.

فلا فرق على مسكلنا لو شكٍ فى عداله زيد:

بين كونه من حيث الحياه متيقناً وعدالته مشكوكه بقاءً فيستصحب.

وبين ما إذا كان الشك فى عداله لأجل الشك فى حياته.

حيث إنّه يصحّ استصحاب عدالته أيضاً، لأجل كون القضيه المتيقنه هو

حیاته مع العداله متحده مع القضیه المشکوکه، وهو الشک فی عدالته، ولو لأجلّ الشک فی حیاته فیستصحب عدالته، ویترتب علیه أثره.

نعم، لو اُرید ترتب الأثر علی احراز حیاته تعبداً، فحینئذٍ لابد من استصحاب الحیاه مستقلاً.

هذا إذا لم یکن الشک فی المحمول مسبّباً عن الشک فی الموضوع، وإلاّ ربما یکون الأصل الجاری فی الموضوع کافیاً لرفع الشک عن المحمول، مثل ما لو شک فی مطهریّه الماء لأجل الشک فی اطلاقه، حیث إنّه بواسطه استصحاب الاطلاق یوجب رفع الشک عن مطهریته، وکذلک لو شک فی نجاسه الماء لأجل الشک فی بقاء تغیّره، حیث إنّه بواسطه الاستصحاب فی التغییر یرفع الشک عن النجاسه.

وبالجمله: ظهر ممّا ذکرنا إلی هنا وجه الفرق بین مسلکنا ومسلک المحقق النائینی قدس سره حیث التزم بأنّه لا یجری فی الشک فی المحمول إذا کان منشأ الشک الشک فی بقاء موضوعه.

کما یظهر ثمره الاختلاف فیما إذا کان الشک فی المحمول مسبباً عن الشک فی حقیقه الموضوع، کما إذا شک فی أنّ موضوع النجاسه فی الکلب الذی صار ملحاً هو ذات الکلب بماله من الماده الهیولائیه المحفوظه فی جمیع التبدّلات، أو الکلب بصورته النوعیه الزائله عند انقلابه ملحاً، قال النائینی قدس سره إنّه لا یجری الاستصحاب لا فی الموضوع ولا فی المحمول:

وأمّا الأوّل: فلأجل أنّ الشک فی بقاء النجاسه کانت لأجل مباینه الموجود

فى الحال مع الموجود فى السابق، لأنّه فى الحال ملحٌ وفى السابق كلب، فلا يجرى الاستصحاب لا فيه - لتغيّر الموضوع حقيقه - ولا فى المحمول أى النجاسه، وذلك لأجل وجود الشک فى الموضوع.

ولكن نقول: قام الدليل فى هذه المسأله على عدم بقاء النجاسه بعد الاستحاله، وهو كافٍ فى رفع الشک بكون وصف النجاسه على الكلب بصورته النوعيه لا مطلقاً، وإلاّ لو فرض عدم تماميه الدليل فيه، وكنا نشک فى ذلک، لكان الاستصحاب فى النجاسه جارياً، قطعاً، كما لو شككنا فى بقاء نجاسته لأجل الشک فى صيرورته ملحاً وعدمه، الذى يعدّ هو أيضاً شكاً فى الموضوع، وان كان الاستصحاب فى الموضوع فى هذا الفرض جارياً أيضاً، وهو يوجب رفع الشک عن النجاسه أيضاً، ولكن نحن ندّعى وجود الاستصحابين هنا، وتظهر الثمره فيما لو تعارض الاستصحاب فى الموضوع مع أصلٍ آخر، فحينئذ نرجع إلى الأصل الحكمى وهو النجاسه، هذا بخلافه على مسلک المحقق المزبور.

أقول: ثم ما لو كان من الموضوع والمحمول متعلقاً للشک فى عرض واحدٍ.

فتارةً: يكون الموضوع ممّا يتوقف عليه وجود المحمول عقلاً كتوقف العداله على حياه زيد.

واُخرى: ما يكون وجود المحمول متوقفاً عليه شرعاً كتوقف الكريّه العاصمه على اطلاق الماء، حيث أنّ الشارع اعتبر عاصميّه الكرّ مع الاطلاق دون الاضافه.

قال المحقّق النائينى: (يجرى فى الثانى الاستصحاب فى كلّ من الموقوف

عليه وهو الاطلاق والموقوف وهو الكريّه العاصمه، ويترتّب على استصحاب كلّ واحدٍ منهما أثره، فيترتب على استصحاب اطلاقه أنّه رافع للحدث، وعلى استصحاب كريته أنه رافع للخبث، وهذا المقدار من الدخل الشرعى يكفى فى صحه الاستصحاب، ولا اشكال فى بقاء الموضوع واتحاد القضيتين فى الكريه والاطلاقيه، وادّعى رحمه الله أنه يكفى استصحاب الجارى فى الاطلاق ترتيب آثار الكريّه أيضاً لكونه شرعياً، كما يكفى فى ترتيب آثار الاطلاق من رفع الحدث.

لكن يرد عليه: أنه لم تكن الكريه مشكوكه بل عاصميته بالنسبه إلى الاطلاق فى الكرّ تكون مسبّبه عن الشك فى الاطلاق، فإذا جرى الاستصحاب فى الاطلاق رفع الشك عن العاصميه أيضاً.

نعم، إن كان الشك فى أصل الكريّه لم يكن الأصل الجارى مُغنياً وكافياً عن الآخر، ولذلك فإن قوله بكفايته عن الاستصحاب الجارى فى الكريّه غير صحيح، لأن رفع الشك عن الاطلاق لا يوجب رفع الشك فى الكريه، كما أن الأصل الجارى فى الكريه لا يُغنى عن الاستصحاب الجارى فى الاطلاق، لعدم ارتفاع الشك عنه بواسطه ذلك الاستصحاب، هذا أوّلاً.

وبعباره أُخرى: لا يبقى فى المسبب شكٌ حتى نحتاج إلى استصحابه بخصوصه.

وثانياً: إنّه على مسلكه من لزوم احراز الموضوع وهو الاطلاق، كيف يجرى الاستصحاب فى الكريه العاصمه إن أراد اجراء الاستصحاب مع الوصف، إذ لا يوجب رفع الشك عن الاطلاق لو أراد استصحاب نفس الكريّه، مع أنه لم

یكن مشكوكاً، وبالتالی فما ذكره هنا لا یخلو عن اشكال.

هذا إذا كان التوقف شرعیاً بحسب تقسیمه قدس سره .

وأمّا إذا لم یكن توقفه شرعیاً كالحیاه والعداله، فقد استشكل فی جریان استصحاب الحیاه والعداله:

وأمّا فی العداله: فللشك فی موضوعها، وأمّا فی الحیاه فلعدم كون دخله فی العداله شرعیاً، لأن توقف العداله علی الحیاه عقلیٌ لا شرعی.

فأجاب عنه: بأنّ الانصاف أنه لا وقع لهذا الاشكال، فإن استصحاب الحیاه إنما یجری من حیث أنّ للحیاه دخل فی الحكم الشرعی المترتّب علی الحیّ العادل بجواز تقلیده والاقتداء خلفه، ونحو ذلك من الأحكام الشرعیه المترتبه علی حیاه الشخص وعدالته، ولا حاجه إلی استصحاب الحیاه من حیث دخله فی العداله حتی یقال إنّ دخله فی العداله عقلی، فإنه لا ملزم إلی استصحاب الحیاه من هذه الحیثیه.

وبالجمله: بعد ما كان الموضوع لجواز التقلید مركّباً من الحیاه والعداله، وهما عَرَضان لمحلّ واحد، فلابدّ من احراز كلا جزئی المركب إمّا بالوجدان وإمّا بالأصل:

فإذا كانت الحیاه محرزه بالوجدان، فالاستصحاب إنما یجری فی العداله ویلتئم الموضوع المركب من ضمّ الوجدان بالأصل.

وان كانت الحیاه مشكوكه، فالاستصحاب یجری فی كلٍّ من الحیاه والعداله، ویلتئم الموضوع المركب من ضمّ أحد الأصلین بالآخر، لأن كلّاً منهما

جزء الموضوع، فکلّ واحدٍ منهما له دخل فی الحکم الشرعی.

وإن کان دخل أحدهما فی الآخر عقلیّاً، فلا مانع من استصحاب الحیاه واستصحاب العداله.

نعم، لا یجری استصحاب عداله الحیّ لعدم احراز الحیاه، وإنّما یجری استصحاب العداله علی تقدیر الحیاه، وهذا التقدیر یحرز بالاستصحاب فی الحیاه، ولیس المقصود اثبات الحیاه من استصحاب العداله علی تقدیر الحیاه، بل فی نفس الحیاه یجری الاستصحاب لبقاء الموضوع واتحاد القضیه المشکوکه مع القضیه المتیقنه فی کلٍّ من استصحاب الحیاه واستصحاب العداله، لأنّ الموضوع فی کلّ منهما هو الشخص، فیثبت کلا جزئی الموضوع لجواز التقلید) انتهی محلّ الحاجه(۱).

أقول: ولا یخفی ما فی کلامه لما عرفت أنّه یجوز جریان الاستصحا حتّی فی مورد الشک فی بقاء الموضوع.

ولو سلّمنا ذلک وقلنا بمقولته من لزوم احراز الموضوع فی صحه جریان الاستصحاب، فیأتی الکلام فی أنّه:

هل یکفی احرازه بالأصل لیکون مثل جریان الاستصحاب لصحه جریان الاستصحاب فی المحمول أم لا؟ فیرجع هذا البحث إلی أنّ الوحده اللاّزمه بین القضیین واحرازهما هل یکفی ولو کانت القضیه المستصحبه موضوعها ثابته۹.

۱- فوائد الأصول: ج۴ / ۵۶۹.

بالاستصحاب فی قضیه اُخری أم لا یکفی ذلک؟

ذهب المحقّق الخمینی إلی أنّه لا ـ یکفی ذلک، لأن المفروض أنّ الموضوع قد اُخذ فی القضیه الثانیه مفروض الوجود کما هو محلّ الکلام، لأنّ الاستصحاب لا ـ یحرز الموضوع وجداناً، ولا ـ تکون وحده القضیتین من الآثار الشرعیه حتّی یترتب علیه باستصحاب کون زید حیّاً، فلا یترتب علیه إلاّ آثاره الشرعیه المترتبه علی کونه حیاً کنفقه زوجته، وأما صیروره الشک فی عداله زید شکاً فی أنّ زیداً الحیّ عادل حتّی تتحد القضیه المتیقنه والمشکوک فیها، فلیست أثراً شرعیاً، بلا فرق فی ذلک بین کون التسبب شرعیّاً أو عقلیاً، ففی جمیع ذلک لا یمکن احراز موضوع المستصحب بإجراء الاستصحاب فی القضیه الأولی.

أقول: الظاهر أنّ ما قاله الشیخ فی احراز الموضوع بواسطه الاستصحاب حتی یصحّ الاستصحاب فی المحمول، ینطبق علی ما قاله المحقق الخمینی قدس سره دون مقوله النائینی قدس سره ، والظاهر أنّ العله لعدم امکان الاحراز بواسطه الاستصحاب، هو عدم کون الأثر المترتب علیه شرعیاً، وإلاّ لا ـ مانع من احرازه بالأصل إن أمکن ترتیب الأثر مطلقاً علیه، فاستصحاب الحیاه لاحراز الموضوع فی القضیه الثانیه - وهی العداله المشکوکه - مشکلٌ جداً، فلابدّ فی الاُمور المرکبه من کون أحد جزئیه معلوماً بالوجدان والآخر بالأصل حتّی یصحّ اثبات الحکم علی مثل ذلک الموضوع المرکب، کما لا یخفی.

البحث عن ملاک الوحده فی المتیقن والمشکوک

إذا عرفت لزوم وحده القضیه المتیقنه والمشکوک، یقع البحث فی أنّه هل الموضوع الذی لابد أن یکون واحداً ومحرزاً فی القضیتین، تلاحظ وحدته بمیزان العقل أو من الدلیل أو من العرف؟

وبعباره أخری: المعیار فی تشخیص الوحده فی موضوعهما هل هو العقل أو الدلیل أو العرف؟

أقول: قبل الورود فی ذلک لابد من تقدیم مقدمه مرکبه من عده أمور:

الأمر الأول: قد یقال إنّ هذا التردید الذی ذکره الشیخ فی فرائده بین الثلاث إنما یصحّ فی الاستصحابات الحکمیه دون الموضوعات الخارجیه، لأن الموضوع فی الشبهات الموضوعیه هی الأمور الجزئیه الخارجیه التی قد یرد الشک فیها، فمثل ذلک لا ـ یکون الدلیل الشرعی متکفلاً ـ لبیانها، إذ من الواضح أن الدلیل الدالّ علی حرمه الخمر مثلاً ـ لا ـ یدلّ علی أن هذا المایع المشکوک خمر أو لیس بخمر، فلا یمکن أخذ الموضوع فی الشبهات الموضوعیه من الدلیل الشرعی، فالتردید فیها لا یکون إلّا بین العقل والعرف، هذا بخلاف الشبهات الحکمیه حیث یصح اجراء هذا التردید فیها لوجود الدلیل الشرعی المتکفّل لذلک فیها، کما لا ـ یخفی، فحیث أنّ الشیخ رحمه الله ذکر الثلاث یستکشف کون مورد النزاع والبحث هو الشبهات الحکمیه لا الموضوعیه.

مع أنّ الأمر ليس كـذلك إذ يجرى هـذا البحث فى الشـبهات الموضوعيه أيضاً بالنسـبه إلى الاثنين، اللّهم إلاّ أن يكون المقصود بيان أصل مقدار الترديد فى الجمله، حتى يقبل الانطباق على كلا الموردين، وهو غير بعيد.

الأمر الثانى: هناك خلاف فى الآثار المترتبه على الالتزام بأنّ المميّز والمشخّص لوحده الموضوع فى القضيتين هو العقل:

قـال الشـيخ رحمه الله : إنه حينئـذٍ يختصّ الاستصـحاب بالموضوعـات الخـارجيه، ولاـ يجرى فى الأحكام إلاّ فى النسـخ وإلاّ فى الحكم عنـد الشـيخ إذا شـك فى البقـاء من جهه تغيير الزمـان المجعول ظرفـاً للحكم كالخيـار، قال صاحب عنايه الأصول: إنه لا يجرى فى الموضوعات كما لا يجرى فى الأحكام الشرعيه، لأنّه إذا شـككنا فى بقاء اجتهاد زيـد لانعزاله عن البحث والتـدريس مده مديده، أو شك فى بقاء عداله عمروٍ لمجالسته مع أهل الفسق والمعصيه زمناً طويلاً، لم يستصحب اجتهاد زيدٍ فى الأول ولا عداله عمروٍ فى الثانى. نعم إذا شك فى بقاء وجود الموجودات كالشك فى حياه زيد مثلاً، فيجرى فيه الاستصحاب مع كونه من الموضوعات.

قـال للمحقّق الخمينى قـدس سره : لو كـان الملاـك فى ذلـك هو العقـل، يوجب ذلـك عـدم اجراء الاستصـحاب فى الأحكام الشرعيه، لأـن الحكم إذا تعلّق بـالموضوع لا يمكن أن يشك فيه إلاّ إذا فقـدت خصوصـيه عن الموضوع، أو حـدثت فيه أُخرى، وإلاّ لو كان الموضوع من جميع الخصوصـيات الزمانيه والمكانيه وغيرهما غير متغيره، لا يوجب الشك فى بقاء حكمه، والسرّ فى ذلك أن الجهات التعليقه فى

الأحكام العقليه ترجع إلی الحیثیات والجهات التقییدیه.

قال المحقق النائینی: بالتفصیل فی الأحكام بین النسخ والشک فی الرافع أو الشک فی الغایه فیجری فیها الاستصحاب، حیث لا ینافی كون الموضوع باقیاً قطعاً مع ذلک یأتی الشک فی بقاء الحكم. نعم إذا كان الشک فی بقاء الحكم لأجل فقد خصوصیهٍ أو حدوث اُخری فی الموضوع، فلا یمكن اجراء الاستصحاب فیه.

ونتیجه كلامه رحمه الله هو التفصیل كما عرفت.

أورد علی الشیخ قدس سره : أنّه برغم أنه یری انحصار حجیّه الاستصحاب فی الشک فی الرافع، كیف لا یجری الاستصحاب فی الأحكام الشرعیه إذا كان تشخیص بقاء الموضوع بحكم العقل الرقی، مع أنه لا منافاه بین الشک فی البقاء مع حكم العقل ببقاء الموضوع قطعاً كما عرفت.

أجاب عنه المحقق النائینی: بأن الرافع قد یستعمل مقابل المقتضی، وهو الأعمّ من أن یكون شیئاً وجودیاً یرفع الحكم عن الموضوع، أو عدمیاً یوجب زوال الحكم عن موضوعه بواسطه عدمیه قید مثلاً، بخلاف الرافع المقابل للمانع، حیث إنّه أمر وجودی یوجب رفع الحكم عن الموضوع فی مقابل المانع، وهو عباره عمّا یمنع عن حدوث شیء، فالرافع علی هذا المعنی الأخیر یكون أخصّ من الرافع من المعنی الأول، لأنه منحصر فی الأمر الوجودی الذی یوجب رفع شیء عن صفحه الوجود، فمراد الشیخ فی انحصار الاستصحاب فی الشک فی الرافع هناک هو الرافع فی مقابل المقتضی، والرافع الذی نقول هنا إن كان الممیّز هو

العقل يكون هو الرافع بالمعنى الثانى.

ولكن الحق أن يقال: إنّ مقصود الشيخ رحمه الله من الرافع هنا فى مقابل المانع حتى لا يشمل ما لو كان الشك فى رفع الحكم من جهه تحقّق ما يمنع عن حدوث شىء، وكذا لو كان الشىء مقيداً بعدم تحقّق شىء حتّى يوجب مع احتمال وجوده رفع الحكم لولم يرجع ذلك إلى الشك فى الغايه.

أمّا دعوى الشيخ رحمه الله : من أنه يلزم فى فرض كون المميّز هو العقل انحصار حجيه الاستصحاب فى الشك فى الرافع فى الأحكام، ففى غايه المتانه، وان كان مذهبه حجيّته فيه فقط، إلاّ أنه حجّه فى الموضوعات، مع أنّه بصدد بيان حجيّته حتى على مسلك القوم حيث يجرون الاستصحاب فى كلٍّ من الشك فى الرافع والمقتضى، فيفهم من كلامهم وأنّهم لا يأخذون الموضوع واتحاده من العقل، وإلاّ لما اختاروا هذا التعميم.

وبالجمله: ثبت مما ذكرنا أنه لا نحتاج إلى مثل هذا التوجيه الذى ذكره المحقق النائينى فى كلام الشيخ، وظهر بما ذكرنا أنّ المميز والمشخص للوحده والبقاء ليس العقل، فيدور الأمر حينئذٍ بين كونه الدليل الشرعى أو النظر العرفى، وعليه فلابدّ من البحث عن أمرين:

۱- بيان الفرق بنيهما.

۲- ثُم بيان ما هو الحقّ منهما.

أمّا الأول: فنقول يختلف الحكم بحسب اختلاف الأدله، فقد يكون الدليل

دليلًا شرعياً، وقد يكون الدليل هو العرف.

أما الدليل الشرعى: فلسانه على أقسام: إنّ لسان الدليل فى بيان الأحكام فى الموارد مختلفه:

فتاره: يكون الدليل الوارد مثل قوله: (المسافر يقصّر).

وأُخرى: يكون لسان الدليل مثل: (المكلف إذا سافر قصّر).

فمفاد هـذين الكلامين وان كان فى اللّب والواقع واحـداً، وهو وجوب القصـر على المسافر، إلاّ أنه يختلف فى مقام الاثبات، فإنّ الموضوع فى الأوّل هو عنوان المسـافر، أو عنوان المتغيّر فى قوله: (الماء المتغيّر نجس) فلو سافر الشـخص فى أوّل الوقت ودخل وطنه فى آخره، وشـك فى أن الواجب عليه هـل هو القصـر أو التمام، فعلى هـذا التعبير يجب عليه التمام، لأنّه ليس بمسافرٍ فعلاً، والقصـر قـد تعلّق بعنوان المسـافر، فهو دخيـلٌ فى ثبوت الحكم ونفيه بنفيه، فلا يجرى فيه الاستصـحاب، هـذا بخلاف ما لو قال: (المكلف إذا سافر قصّر) حيث إن الموضوع المأخوذ فى الحكم هو المكلف، وهـذا العنوان باقٍ فى ظرف الشك، وهكذا الحال فى المثال الثانى من قوله: (الماء إذا تغيّر تنجّس) حيث أن الموضوع الذى تعلّق به الحكم هو الماء مع كون وصف التغيّر واسـطه فى الثبوت، ولو شك فيه بأنّه هل هو واسـطه فى الثبوت فقط فلازمه نجاسه الماء حتى بعد زوال التغيّر، وهنا وجوب القصـر حتّى لمن أصبح مقيماً وحاضراً فى آخر الـوقت، أو كـان الوصف عنواناً لتعلّق الحكم ثبوتـاً وبقـاءً، فيمكن فيه الاستصـحاب، فيثبت النجاسه فى الماء حتى

بعد زوال المتغيّر.

هذا إذا كان المرجع فى التشخيص هو الدليل الشرعى.

وأمّا إذا كان المرجع هو العرف: فلا فرق عنده بين هذين الكلامين، لأنّ الملاک عنده هو أنه عند الشک فى أن رفع اليد عن حکم السابق هل هو نقض للحکم السابق والبقاء مضىّ عليه أم لا، فيجرى فيه الاستصحاب، سواءٌ کان التعبير بالنحو الأوّل من تعلّق الحکم على الموضوع العنوانى، أو کان على النحو الثانى، إذ فى کلا الموردين قد يصدق فى رفع اليد نقضٌ فى بعضٍ وقد لا يصدق، فکلّ مورد صدق ذلک فيه جاز فيه التمسک بالاستصحاب، وکلّ ما لا يصدق عليه ذلک لا يحکم فيه بالبقاء.

والتحقيق: إذا عرفت وجه الفرق بين الموردين فى المرجعيّه، فنقول:

الظاهر کون المرجع هو رأى العرف دون الدليل الشرعى، لما قد عرفت فى صحيحتى زراره بيان ملاک جريان الاستصحاب، وهو صدق النقض وعدمه، وهو لا يکون إلاّ بنظر العرف وأنّه المقدم على الدليل الشرعى.

قد يقال: بأنه لا وجه لجعل العرف مقابلاً للعقل أو الدليل الشرعى، لأنّه من الواضح أنّ العرف مرجعٌ فى تحديد مفاهيم الألفاظ وتشخيص مداليلها بعد مدخليه للعقل فى ذلک، کما أنّه لا عبره بالمسامحات العرفيه فى باب التطبيقات، ولزوم کون التعويل فيها على النظر العقلى الدقى. ولذلک نقول:

۱- إن اُريد من الرجوع إلى العرف الرجوع إليه فى معرفه معنى موضوع

الدليل وتشخيص مفهومه فهو صحيح، إلاّ أنه لا يختصّ بباب الاستصحاب، لأن العرف مرجع فى تشخيص المفاهيم وتحديد مداليلها فى القضايا الشرعيه مطلقاً، لا خصوص الاستصحاب.

۲- وان أُريد من المرجوع إليه هو الرجوع إليه فيما يتسامح فيه، ويراه من مصاديق موضوع الدليل فى مقام التطبيق، مع عدم كونه بالنظر الدقى من مصاديقه، نظير اطلاق مفهوم الكر والفرسخ على ما ينقض أو يزيد بقليلٍ على المقدار أو الوزن المحدود، فمن الواضح أنّه لا عبره بالمسامحات العرفيه فى باب التطبيقات بعد تشخيص المفاهيم.

والجواب عنه: إنّ الرجوع إلى العرف يكون على معنيين:

أحدهما: إنّه مرجع فى تشخيص أصل موضوع الدليل الأوّل ومفاهيمه، فلا اشكال أنّه هو المرجع فى عموم الموارد، ولا اختصاص له بباب الاستصحاب، ولكن المراد هنا ليس تشخيص موضوع الدليل الأوّل، بل المقصود هو تشخيص وحده القضيه موضوعاً وحكماً بالنظر إلى صدق النقض وعدمه، لأنّ الأوصاف بالنسبه إلى الموضوعات تكون على قسمين:

تاره: تكون على نحو يكون وجود الوصف من مقدّماته، بحيث لو انتفى الوصف ينتفى الموصوف، فيرفع اليد عن الحكم السابق فى مثله ما لو يكون نقضاً للحكم السابق، مثل وصف الكلبيّه القائمه على الجسم الخارجى الواقع فى الملح.

وأُخرى: ما لا يكون الوصف من مقوّمات الموضوع، بل كان من حالاته

بحیث لو رفع الید عن حکمه السابق فی ظرف الشک، کان ذلک نقضاً للیقین بالشک، ولعلّ وصف التغیّر عرفاً لو رفع الید عن نجاسته المتیقنه السابقه یکون ذلک نقضاً للیقین وعلیه فالمراد بکون العرف هو المرجع أی مرجعٌ فی تشخیص الوحده بلحاظ الدلیل الثانی وهو البقاء وعدمه، لا فی تشخیص الموضوع ولا فی المسامحات العرفیه فی التطبیقیّات حتی یقال بعدم حجیه.

وبالجمله: یثبت من جمیع ما ذکرنا أنّ المرجع فی صدق الوحده فی القضیتین وعدمه هو العرف لا العقل ولا الدلیل الشرعی، واللّه العالم.

البحث عن لزوم فعلیه المستصحب

الأمر الثانی: - من الأمور المعتبره فی الاستصحاب - هو کون الیقین بالقضیه المستصحبه حال اجراء الأصل متیقناً فعلیاً لوجود المستصحب فی السابق حتّی یکون شکّه فی البقاء.

وهذا ممّا لا اشکال فیه ولا کلام، لکن الذی ینبغی أن یبحث فیه هو أنّ الأخبار الوارده فی حجیه الاستصحاب هل هی مختصه بالاستصحاب فقط، أو یعمّ فیشمل غیره من قاعده الیقین التی هی عباره عن سرایه الشک إلی نفس الیقین السابق فی زمانه حتی زال الیقین الذی کان ثابتاً فی ذلک الزمان، والذی قد یُسمّی بالشک الساری، فلیس الشک فی القاعده شکاً فی البقاء، بل هو شک فی الحدوث الموجب لزوال الیقین فی ظرفه، وهو مثل ما لو تیقن بعداله زید فی یوم الجمعه، ثم

شک فی یوم السبت بعدالته فی یوم الجمعه. بل ویشمل غیر قاعده الیقین وهو مثل ما لو شک فی الحدوث والبقاء کلیهما، کما فی المثال المفروض، إلاّ أنه شک فی عدالته فی یوم الجمعه فی یوم السبت، حیث أنّ لازم شمول الأخبار لمثلهما هو وجوب ترتیب الأثر للیقین، سواءٌ کان الشک فی الحدوث فقط ممّا فی القاعده، أو فی البقاء فقط کالاستصحاب، أو فی کلیهما کما فی الأمر الثالث من اشتماله لجهه الاستصحاب ولجهه القاعده.

أقول: والکلام فی ذلک یقع فی مقامین:

تاره: فی أصل امکان الجمع بین اللحاظین أو اللحاظات فی الأخبار حتی یشمل لهما أوّلهما.

واُخری: بعد الفراغ عن الامکان هل الاخبار فی مقام الاثبات والاستظهار شامله لذلک أو أنّها مختصه بالاستصحاب.

البحث فی المقام الأوّل: فقد إدُّعی الاستحاله فی الجمع بین القاعدتین أو ازید علی تقریرات متفاوته، فلا بأس بذکر کلّ واحدٍ منهما، وملاحظه دلیله من الصحه والسقم، وبیان المختار فی ذلک.

التقریر الأول: وهو ما ذکره الشیخ قدس سره فی فرائده، قال ما خلاصه: (إنّه لا یمکن الجمع بین القاعدتین فی جمله: (لا تنقض الیقین بالشک) لأنّ المناط فی القاعدتین مختلف غیر ممکن الجمع فی لحاظ واحد، لأنّ المناط فی الاستصحاب اتحاد متعلق الیقین والشک مع قطع النظر عن الزمان، ومناط القاعده اتحاد

متعلقهما من جهه الزمان، ولا يمكن الجمع بينهما فى مثل قوله: (فليمض على يقينه) لأنّ المضىّ فى الاستصحاب يكون بمعنى ترتيب آثار البقاء من غير نظرٍ إلى الحدوث، وفى القاعده بمعنى ترتيب آثار الحدوث من غير نظر إلى البقاء، وهما نظران مخالفان ومتعينان غير مجتمعين فى الاراده واللّحاظ.

فإن قيل: بأنّ المضىّ معنى واحد وهو فرض الشك كعدمه، ويختلف باختلاف المتعلق، فالمضىّ مع الشك فى الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث، ومع الشك فى البقاء هو الحكم بالبقاء.

قلنا: هذا يصحّ إذا كان فردان من اليقين يكون أحدهما متعلقاً بالحدوث والآخر بالبقاء، وليس الأمر كذلك لأنّ اليقين بعداله زيد يوم الجمعه ليس فردين من اليقين بل هو يقين واحد، ويكون تعدده بالاعتبار، ويكون عموم أفراد اليقين حقيقه باعتبار الاُمور الواقعيه كعداله زيد وفسق عمرو، لا باعتبار ملاحظه اليقين بشىء واحد حتى ينحلّ اليقين بعداله زيد إلى فردين، يتعلّق بكلّ واحدٍ منهما شك، فحينئذٍ إن اعتبر المتكلم فى كلامه الشك فى هذا المتيقن من دون تقييده بيوم الجمعه، فالمضىّ على اليقين حكمٌ باستمراره، وإن اعتبر مقيّداً فالمضىّ هو الحكم بالحدوث، من غير تعرّض للبقاء، وهذان لا يجتمعان فى الاراده) انتهى كلامه حسب ما جاء فى رسائل المحقق الخمينى.

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الاشكال.

التقرير الثانى: وهو للمحقق النائينى لاثبات كون اليقين فى الاستصحاب

والقاعـده واحـداً غير متعـدد، بأنّ تعـدد اليقين إنّما يحصل بتعـدّد ما تعلّق به من الاُمور الحقيقيه والواقعيّه مثل عـداله زيد وفسق عمرو وقيـام بكر، وأمّـا إذا كـان المتعلق فى الموردين شـيئاً واحـداً مثـل عـداله زيـدٍ فاليقين هنا فى الموردين واحـد، وان كانت الخصوصيه فى كـلّ موردٍ متفاوتـاً مع الآـخر، حيث أن اليقين بعـداله الرجـل محفوظ فى الاستصـحاب بعـد تحقق الشـك، هـذا بخلاـف اليقين الحاصـل فى القاعـده حيث لاـ ينحفـظ بعـد حصول الشـك، ومجرّد هـذا الاختلاف لا يوجب التعـدد فى اليقين، وكونه فردين منه حتّى يشـمله عموم: (لاـ تنقض اليقين بالشـك) أو عموم دليـل: (مـا كنتَ على يقينٍ فـامضه كمـا هو) فإذا صار اليقيـن واحـداً، فلابـدّ أن يشـمله الـدليل بعنـوان واحـد، وهـو ليس إلاّـ بـاليقين المحفـوظ حـال تحقـق الشـك، وهـو ليس إلاّ الاستصحاب، فلا يشمل القاعده.

التقرير الثالث: وهو للمحقّق المزبور بعدم الامكان بأمرٍ آخر وهو إنّ التعبّد فى الاستصحاب ناظرٌ إلى البقاء فى ظرف الشك بعد كون الحدوث محرزاً، والتعبّد فى القاعده ناظرٌ إلى الحدوث بعد فرض كونه غير محرز، وفرض الاحراز فى الحدوث وعدمه ممّا لا يمكن اجتماعهما فى دليل واحد ولحاظ فارد.

التقرير الرابع: وهو للمحقق العراقى حيث أشـار إلى ذلـك بـأنّ اليقين فى القاعـده كـان نفسه موضوعـاً لترتيب الأـثر عليه، فكـان اليقيـن فيه بـذاته مطلوبـاً، بخلاـف اليقين فى الاستصـحاب حيث إنّه طريقيه للمتقين، إذ الأـثر كـان للمـتيقن ويحكم بالبقـاء عند الشك، فطريقيته محفوظه حتّى بعد حصول الشك بخلاف

الیقین، فکیف یمکن الجمع فی اللحاظ بین ما یبقی حال وجود الشک وما لا یبقی، وکیف یمکن الجمع بین ما یکون ملحوظاً بالذات وبالطریقیه، فلا یمکن الجمع بین ما فیه یُنظر وما به یُنظر من الآلی والاستقلالی، فلا یکون المرجع فی الضمیر فی الاستصحاب إلاّ بالمسامحه بعدم الوحده فی المتعلق بخلاف القاعده حیث أنّ متعلق الیقین والشک یکون واحداً بالحقیقه، فکیف یمکن الجمع بین المسامحی والحقیقی.

بل قد یؤید الامتناع أیضاً بالتفاوت بین الیقین حیث إنّ الیقین فی القاعده قد اُخذ الزمان قیداً له، أی کان عداله زید یوم الجمعه محفوظاً فیه، فالشک یوجب زوال القید، هذا بخلاف الیقین فی الاستصحاب حیث أنّ الزمان فی الیقین والشک متفاوت، والوحده کان فی المتعلق وهو عداله زید، إلاّ أنه أحدهما کان فی یوم الجمعه والآخر یوم السبت، فالاختلاف فیه کان من حیث الزمان، فکان الزمان فی الاستصحاب ظرفاً له لا قیداً، فکیف یمکن الجمع بین ما یؤخذ الزمان قیداً للیقین والظرف له.

هذا کما عن المحقّق الحائری.

وأمّا الجواب عن جمیع ذلک: هو أن یقال:

أوّلاً: إنّ الکبری الموجوده فیما بأیدینا من قضیه (لا تنقض الیقین بالشک) أو (من کان علی یقین فامضه کما هو) لیست بصوره الکبری الکلیّه ذات الأفراد حتی یقال بأن الیقین فی الموردین لیس بفردین منه بل هو فردٌ واحد، والاطلاق شموله لکلّ ما یصدق علیه عنوان الیقین والشک یکون أسهل لانطباقه علیه لما

يصدق عليه أنه يقين وشک، فلا مانع ثبوتاً لو ساعده الاثبات أن يشمله الدليل مثل لفظ «وَأَحَلَّ اللّه ُالْبَيْعَ» حيث يشمل حليّه کلّ ما يصدق عليه أنه مبيع کما لا يخفی.

وثانياً: لو سلّمنا کون الکبری بصوره الکليه مثل «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» فمع ذلک نقول إنّ المأخوذ فی الکبری ليس إلّا عنوان اليقين والشک، والنقض ورفع اليد عن الأوّل بالثانی بأیّ وجهٍ اتفق، إذ له مصاديق ثلاثه:

تاره بصوره القاعده، واُخری بصوره الاستصحاب لخصوص البقاء، وثالثه بصوره البقاء والحدوث.

فيصحّ الخطاب بمن کان له يقينٌ وعَرَض له الشک أن يقال له عليک أن لا تعتنی بشکک مطلقاً، أی سواء کان لترتيب آثار البقاء أو لآثار الحدوث أولهما، إذ الاعتناء بالشک فی رفع اليد عن اليقين وآثاره، يصدق عليه أنه قد رفع اليد عن اليقين، والاختلاف الموجود فی المتعلقات والأفراد لا يؤثر فی عنوان المأخوذ فی الدليل، إذ لا نظر فی المأخوذ فی الکبری إلّا أصل عنوان اليقين والشک من دون توجّه إلی الکثرات الموجوده فی الخارج والحالات المتفاوته فی الواقع، حتی يستلزم الاستحاله التی قد ادعيت بما قد عرفت بيانه مفصلاً.

وبالجمله: الجواب عن الجميع هو جواب واحد ويخلصنا عن تلک المحاذير، فثبت من جميع ما ذکرنا عدم وجود محذورٍ ثبوتاً لدعوی شمول الدليل للاستصحاب والقاعده، إلّا أن الکلام فی مقام الاثبات.

وأمّا الکلام فی المقام الثانی: وهو مقام الاثبات والاستظهار فنقول:

لا اشکال فی أن الأخبار تحوم حول الاستصحاب لا القاعده ولا کلیهما ولا مع ثالث، وذلک:

أوّلاً: إنّ الأحکام الفعلیه تتعلّق بالموضوعات الفعلیه، سواءٌ کانت الأحکام واقعیه أو ظاهریه، لوضوح أنّه إذا قیل (الخمر حرام) أو إذا قیل (کلّ شیء مشکوک الطهاره والنجاسه طاهر) فإنّه لیس المراد إلاّ ما کانت خمراً بالفعل ومشکوکاً کذلک لا ما کان کذلک مسابقاً، إذ إراده ذلک یحتاج إلی دلیل مستقل وقرینه خاصه، فهکذا الحال فی المقام إذا ورد أنّه (لا تنقض الیقین بالشک) أی لا تنقض الیقین الفعلی بالشک الفعلی، لا ما کان یقیناً سابقاً بالشک الفعلی حتی یشمل مثل القاعده.

نعم، قد یتوهّم: کون المراد هو القاعده فی روایه الخصال، لأنّ قوله: «من کان علی یقین فشک فلیمضِ علی یقینه» کان ظاهراً فی أن الیقین کان متحققاً فزال وقام مقامه الشک.

لکنه أیضاً غیر مقبول: لأن هذا التعبیر یکون مثل ما فی صحیحه زراره من قوله: «لأنک کنتَ علی یقین من طهارتک فشککت» حیث کان المراد هو المتقدم فی الیقین علی الشک، وکون الشک فی البقاء لا فی الحدوث. مضافاً إلی أنّ ذیله تدل علی کون المورد هو الاستصحاب، حیث جاء فی ذیل قوله: «الشک لا ینقض الیقین» أو «إنّ الیقین لا یُرفع بالشک».

وعلیه، فإن سلّمنا امکان ظهور الصدر فی القاعده یتعارض مع ظهور الذیل فی الاستصحاب فیتساقطان، فلا یبقی ظهور للخبر لا علی الاستصحاب ولا علی

القاعده، فالمرجع حینئذٍ إلی سائر الأخبار الداله علی الاستحباب.

وثانیاً: إنّ ظهور لفظ (النقض) یکون فی البقاء، أی ما یقتضی البقاء لولا النقض، وهو لا یناسب إلّا مع الاستصحاب، لأن الیقین الموجود فی القاعده یزول بواسطه الشک، ولا ینتقض به فإنّ ظهور الجمله یکون فی الاستصحاب فقط، کما هو واضح.

وثالثاً: إنّ الصحیحه مشتمله علی ما یوجب الیقین فی الاستصحاب، حیث قد فرض السائل أنّه: «لو حُرّک فی جنبه شیءٌ وهو لا یعلم» ممّا یبیّن أن الیقین کان متعلقاً بالطهاره السابقه الموجوده، والشک قد تعلّق بالطهاره بعد التحریک، وبرغم ذلک أجابه الامام بأنّ علیه العمل بالیقین، فهو لا ینطبق إلّا علی الاستحباب، فالأخبار لا یمکن الاستدلال بها إلّا علی الاستصحاب فقط دون القاعده ولا غیرها من قاعده المقتضی والمانع، لعدم وحده المتعلق فی هذه القاعده، لأن الیقین قد تعلق بوجود المقتضی والشک بوجود المانع، وهما أمراً متغایران بخلاف الاستصحاب حیث أنّ متعلق الیقین والشک فیه یکون شیء واحد وهو عداله زید، إلّا أن الاختلاف فی الزمان کما لا یخفی.

بل ورابعاً: قد یُدّعی، کما عن المحقّق الخوئی فی مصباحه حیث قال: (لا تشمل الأخبار للقاعده، ولا یمکن ذلک لأنّه یقتضی وقوع التعارض للقاعده مع الاستصحاب دائماً، إذ الشک فی موارد القاعده مسبوقٌ بیقین یکون باعتبار أحدهما مورداً للاستصحاب وهو الیقین بعدم عداله زید قبل یوم الجمعه، فإذا

حصل الشک فی عدالته یوم الجمعه، فالاستصحاب یحکم بمقتضی حجیته بعدم العداله، مع أنّ مقتضی قاعده الیقین هو الحکم بوجود عدالته یوم الجمعه، فلاـ محاله یقع التعارض بینهما دائماً، فلاـ یمکن اجتماعهما فی الحجیّه فی دلیل واحد، لأنّ جعل الحجیه لمتعارضین بجعل واحد غیر معقول.

نعم، یصحّ بدلیلین ولو من باب تخصیص دلیل الاستصحاب بغیر مورد القاعده، حیث یصحّ ذلک فی الدلیلین بخلاف ما لو کان دلیلًا واحداً کما لا یخفی.

نعم، یمکن فرض جریان القاعده فی موردٍ لاـ یکون فیه معارضاً بالاستصحاب، ولکنه فارد لا یمکن حمل الأخبار علیه. بل قد ظهر من ذلک أنّه لا یمکن أن تشمل الأخبار لحجیه الاستصحاب وقاعده المقتضی والمانع لوجود المعارضه بینهما دائماً) انتهی کلامه بتقریر منّا(۱).

أقول: ولا یخفی علیک أنّ مسأله اقتضاء حجیّته القاعدتین وقوع التعارض بینهما ورد فی کلام الشیخ قدس سره ، وذکره المحقق الخوئی قدس سره تبعاً له ولکن أورد علیه.

أورد علیه صاحب عنایه الأصول: بقوله: (یرد علیه - مضافاً إلی أنّه لاـ یقین دائماً بعدم عدالته المطلقه قبل یوم الجمعه کی یحصل التعارض بین القاعدتین علی التقریب المذکور - أنّ قاعده الیقین وارده علی قاعده الاستصحاب، ورافعه لموضوعها وهو الشک فی البقاء ولو تعبداً، فإنّه إذا أخذنا فی المثال بقاعده الیقین۶.

۱- مصباح الأصول: ۳ / ۲۴۶.

وبيننـا بمقتضاهـا على حـدوث عـدالته فى يـوم الجمعـه وثبـوته فيه، لم يبـق شـك فى بقـاء عـدالته المطلقه إلى يـوم الجمعه كى يستصـحب العـدم. وهذا بخلاف ما إذا أخذنا فيه بالاستصـحاب، واستصـحبنا عدم عدالته المطلقه إلى يوم الجمعه، فقد رفعنا اليد عن قاعده اليقين بلا مخصّص لها، وهذا باطل جدّاً) انتهى كلامه(۱).

وفيه أوّلاً: إنّه لو قلنـا بكفايه عـدم العـداله المطلقه السابقه الـذى كان لكلّ أحـد قبل البلوغ وقبل احراز العـداله، واكتفينا بـذلك اليقين السابق، وقبلنا صـدق عـدم العداله لمثل هذه الأفراد، ولم نقل بوجود صـفهٍ ثالثه غير العداله والفسق، ففى ذلک كان حكم الاستصـحاب مقدمٌ لتماميه أركانه من اليقين السابق والشک اللاحق، الحاصل بعد تخلّل اليقين بالعداله، فلزوم تقدم الاستصحاب وحجيّته ولو بسبب أخبار اُخر، هو رفع الشک عن البقاء، والحكم بعدم العداله، فلا يبقى مورد لقاعده اليقين فى مثل المورد أبداً، لوجود مثل هذا اليقين دائماً، فمجرد عروض الشک يوجب الحكم بمقتضى الاستصحاب وان قلنا بعدم كفايه ذلک، بل لابد من وجود حالٍ من العلم بوجود الفسق وعـدم العـداله كما قـد يعرض، وقد يكون بصوره الشک كما كان تاره بصوره العلم بالعداله بالنسبه إلى يوم الخميس، فحينئذٍ لا يقع التعارض أصلاً إلاّ مع العلم بعدم العداله ففى ذلک يقتضى ما ذكره.

وثانياً: لو كان الأمر كما قاله لزم منه القول بالاستحاله ثبوتاً كما عليه.

۱- عنايه الأصول: ج۵ / ۲۴۰.

الشیخ قدس سره ، فکیف اثبتم قبل ذلک بعدم الاستحاله، ثم ادّعیتم عدم امکان ذلک کما هو ظاهر کلامکم؟!

وثالثاً: یمکن القول بالجواز من حیث مقتضی لسان الأخبار المستلزم لحجیه الاستصحاب فیما لا قاعده فیه، وحجیه القاعده فیما لا استصحاب فیه، ففی مورد التعارض یتساقطان والمرجع إلی أصلٍ آخر غیرهما، لا أن لا یکون مفیداً لحجیتهما أصلًا کما توهّم.

خلاصه الکلام: ما ذکراهما لا یخلوان عن اشکال، فالأولی فی وجه عدم الاستظهار هو ما عرفت منا من اشتمال الأخبار علی ما لا تدلّ إلّا علی حجیه الاستصحاب، کما أنّ الأخبار لا تشمل حجیه قاعده المقتضی والمانع لعدم وجود متعلقی الیقین والشک.

اشتراط جریان الاستصحاب بعدم قیام أماره معتبره

الأمر الثالث: أن لا یکون المورد ممّا قامت فیه الأماره المعتبره، وإلّا تقدم الأمارات علی الاستصحاب بلا اشکال ولا کلام، والذی ینبغی أن یبحث عنه فی المقام هو بیان وجه التقدیم، وتوضیح ذلک موقوفٌ علی بیان مقدمه. وهی:

إنّ العقلاء إذا لاحظوا نسبه أحد الدلیلین مع الآخر:

۱- قد لا یُقدّم أحدهما علی الآخر بحیث إذا عرض علی العقلاء یشاهدون لسانهما متعارضین، ولا یقدّمون أحدهما علی الآخر، فحینئذٍ لابد من التساقط

والرجوع إلى أمر آخر سيجیء بيانه فی مبحث التعادل والتراجيح.

۲- وقد يرى العقلاء تقديم أحدهما على الآخر، ويلاحظ حال أحدهما مع الآخر وينطبق عليها النسبه بأحد العناوين المشهوره على الألسن وهو التخصيص والتخصّص والورود والحكومه، أو التوفيق الواقع فی كلام المحقق الخراسانی قدس سره حيث إنّ الظاهر أنّ مراده من التوفيق هو التخصيص كما يظهر من آخر كلامه، وإلاّ ـ لولا ـ ذلك فإنّ التوفيق العرفی يتحقق فيما إذا كان الدليلان على نحوٍ لو عرضا على العرف وفّق بينهما بحمل أحدهما على الاقتضاء والآخر على العليّه التامه ورجع ذلك إلى أقوائيه مناط أحد الدليلين على الآخر، وأهميه مقتضيه على الآخر، وذلك لا يكون إلاّ فی المتزاحمين كما سيجیء بحثه ان شاء اللّه فی مبحث التعادل والتراجيح.

وكيف كان، فالنسب الموجوده فی الدليلين إذا لوحظ بعضها مع بعض يكون بأحد الأمور الأربعه:

الأوّل: التخصّص، وهو عباره عن خروج بعض الأفراد عن تحت الدليل موضوعاً بلا حاجه إلى ما يخرجه، وهو مثل خروج زيد الجاهل عن حكم عموم (أكرم العلماء) حيث لا يحتاج عدم وجوب اكرامه إلى دليل (لا تكرم زيد الجاهل) لأنّه لم يكن داخلاً تحت العلماء حتى يشمله الحكم فنحتاج لخروجه إلى دليلٍ مخرج كما هو واضح.

الثانی: التخصيص، وهو عباره عن اخراج بعض الأفراد عن حكم دليل الآخر مع حفظ فرديته ومصداقيته كما إذا قال: (أكرم العلماء) وكان زيدٌ عالماً

فاسقاً وأراد اخراجه، فلابـد من اخراجه بقوله: (لاـ تكرم زيـد الفـاسق) أو (العـالم الفـاسق) بحيث لولا دليل الاخراج لكان عموم دليـل (اكرم العلمـاء) شاملاًـ لـه، فـالخروج فى التخصـيص حكمىٌ لاـ موضـوعى، بخلاـف التخصـيص حيـث يكـون الخروج فيه موضوعياً لا حكمياً.

الثـالث: الورود، وهو عبـاره أن يكون أحـد الـدليلين معـدماً ورافعـاً لموضوع الـدليل الآـخر، غـايه الأمر هـذا الاعـدام يكون على قسمين:

تاره: يكون حقيقيّه كما فى تقدم الأمارات على الأصول العمليه كالبرائه العقليه والاحتياط والتخيير العقليين، فإن الأماره إذا قامت على حكمٍ أو موضوعٍ ذى حكم، فلاـ يبقى معهـا موضوع لقبـح العقاب بلا بيان الـذى هو ملاك جريان أصاله البرائه العقليه، إذا الأمـاره حينئـذٍ بيان فيرتفع موضوع قبـح العقاب بلا بيان، فينقلب اللابيان إلى البيان، وكـذلك الموضوع فى الاحتياط هو احتمال العقاب وعـدم الترجيـح، فإذا قامت الأماره يكون قد حصل المؤمّن عن العقاب، وصار راجحاً فلا يبقى للاحتياط مورد، وكذلك فى أصـاله التخيير فإنّ موضوعه التخيير، فإذا حصل مرجـحٌ بواسـطه قيام الأماره فلا يبقى تحيّر حينئـذٍ، فيقـدم عليه فيكون التقـدم حينئذٍ بالورود.

واُخرى: يكون بصوره التعبـد، كمـا فى تقـديم الأمـارات على الأصول الشـرعيه كالبرائه أو الاستصـحاب على احتمالٍ إن قلنا بأنه أصل عملى لا أماره وإلاّ كان حكمه حينئذ كسائر الأمارات، ولعلّ وجه ما ذهب بعض المتقدمين إلى

وقوع التعارض بين الأمارات والاستصحاب كان من جهه أنهم قد جعلوا حجيه الاستصحاب من باب الأماره الظنيه لا الأصل العملى، ولكن قد عرفت فى موضعه بطلان هذا الاحتمال، وأن الاستصحاب حجّه من باب التعبد والأخبار لا من باب بناء العقلاء حتى يصير أماره.

وكيف كان، فوجه تقدم الأماره على الأصول الشرعيه يكون بصوره الورود تعبّداً، لأنّ العمل بالأماره لا يوجب زوال الشك فى موردٍ حقيقةً ووجداناً بل الحكم بعدم الشک تعبدى، فالعمل بالأماره لا يكون ممّا لا يعلمون أو ليس هو الحكم بنقض اليقين بالشک إن قلنا به على احتمال.

وأمّا الحكومه: فهى ما إذا كان أحد الدليلين إذا لوحظ مع دليل آخر كان عند العرف على نحوٍ يجعل أحدهما مفسّراً وناظراً للدليل الآخر ومتصرفاً فيه، غايه الأمر قد يكون التصرف والنظر:

تاره: فى موضوعه مثل ما لو قال: (أكرم العلماء) ثم قال فى دليل آخر: (العالم الفاسق ليس بعالم).

وأُخرى: فى حكمه كما إذا قال: (أكرم العلماء) ثم قال (لا وجوب لاكرام العالم الفاسق).

والفرق بين المخصّص والحاكم، هو:

أنّ المخصّص يتصرف فى الحكم، ويخرج الفرد عن حكم العالم من دون أن يكون فى نفس الدليل نظراً وتصرّفاً فى العالم، بل العرف يُقدّم ظهور الخاص فى

الدلاله على مدلوله من ظهور العالم فى الدلاله، ولذلک يقدّم حکمه عليه ويُخرج ذلک الفرد عن حکم العام.

هذا بخلاف دليل الحاکم، حيث أنّه لولا دليل المحکوم لما يبقى لدليل الحاکم وجهٌ ولسانٌ، لأنّه حيثٌ يکون ناظراً ومتوجهاً إلى دليل المحکوم هذا بخلاف الخاص حيث إنه يتم فى دلالته ولولم يکن فى البين دليل العام.

وثالثه: کان التصرف فى متعلق دليل المحکوم، مثل ما لو قال: (أکرم العلماء) ثم قال: (التسليم عليه ليس باکرام) وأمثال ذلک.

ثم التصرف فى الموضوع: على قسمين:

۱- قد يکون بصوره التضييق، مثل ما لو قال بعد (أکرم العلماء)، (إنّ زيداً العالم الفاسق ليس بعالم).

۲- أو کان بصوره التوسعه والتعميم، مثل أن يقول بعد قوله: (أکرم العلماء) (إنّ ولد العالم عالم).

ثم لا ـ فرق فى الحکومه بين کون الحکم من الأحکام الواقعيه من الوجوب والحرمه المتعلّقان بالأشياء بحسب الحکم الأوّلى، أو کان بصوره الأحکام الظاهريّه، مثل أن يکون الحکم من الشارع هو الطهاره فى کلّ مشکوک الطهاره والنجاسه، فورد دليل أنّ هذا الحکم الظاهرى إنّما يصحّ عمّن لا يکون کثير الشک والسهو، ففيه لا يحکم بالطهاره، حيث لا اعتبار بشکه أصلًا، کما قد يفعل ذلک فى الأحکام الواقعيه حيث ورد قوله عليه السلام : «لا شک لکثير الشک» بالنسبه إلى الدليل

الوارد فی الشکوک أو أنّه عند الشک یبنی علی الأکثر لولم یکن هذا حکماً ظاهریاً، أو: «لا سهو لمن أقرّ علی نفسه بالسهو» بالنظر إلی حکم القراءه والأجزاء.

وبالجمله: لا فرق فی التضییق والتعمیم فی الموضوع أو الحکم أن یکون فی الأحکام الواقعیه أو فی الأحکام الظاهریه.

ومن أفراد الحکومه علی نحو التضییق حکومه لا ـ ضرر ولا ـ حرج والعسر وغیر ذلک بالنسبه إلی الأحکام الأولیّه من الوجوب والحرمه فی کلّ موردٍ، حیث إنّ تلک الأدله ناظره إلی تلک الأحکام، لأنها من العناوین المنطبقه علی تلک الأحکام إذ لولا الأحکام لما کانت لتلک العناوین مورد کما لا یخفی.

کما أنّ النظاره اللازمه فی دلیل الحکم لا یعتبر أن یکون لفظیاً، بل قد تکون النظاره لبیّاً، أی العقلاء إذا لاحظوا الدلیل مع دلیل الحاکم یفهمون منه الحکومه والنظاره، فهو أیضاً کافٍ فی الحکومه، فلا تحتاج الحکومه إلی التفسیر بمثل اداه التفسیر ونحوها.

إذا عرفت هذه المقدمه، فنقول: إنّ أکثر الأصولیین تبعاً للشیخ الأعظم قدس سره - وهم مثل المحقّق النائینی والعراقی والخوئی وغیرهم، بل وکذلک المحقّق الخمینی - ذهبوا إلی الحکومه إلاّ الأخیر قال بأنّ نتیجتها الورود، خلافاً للمحقّق الخراسانی قدس سره والفیروزآبادی وبعض اُخر بالورود فقط، وعلّه الاختلاف هو ملاحظتهم حال دلیل الاستصحاب مع دلیل الأماره، حیث إنّ قوله: «لا تنقض الیقین بالشک».

إن كان المقصود منه هو الحجّه واللّاحجه، أو كالشک مثل الظن غير المعتبر، فحينئذٍ إذا قامت الأماره وهی الحجه فرفع اليد عن الحاله السابقه بواسطه الأماره يكون من باب رفع اليد عن الحجّه بالحجّه، فيصير حينئذٍ نقضاً لليقين باليقين لا بالشک، فحينئذٍ يكون وجه التقدم بهذا التقريب هو الورود لكن بلسان الأماره حيث لا يوجب زوال الشک حقيقةً بل يزول تعبّداً، فبالنظر إلى ذلک يطلق عليه الحكومه، وقد عرفت منّا سابقاً بأنه لا يعتبر فی دليل الحاكم أن يكون ناظراً بدليل لفظی بل يكفی ذلک لُبّاً أی حتى إذا كان العرف يفهم ذلک منه، ولعلّ الشيخ قدس سره حيث يتردّد فی ذلک ويقرّر تاره بالحكومه واُخرى بالورود وكان لاحاطته بذلک.

وكيف كان، الحق على ذلک المبنى كونه وروداً بالنتيجه، إلّا انه يعدّ بصوره الحكومه من حيث الجمع بين الدليلين، لأن العمل بالأماره وفاقاً أو خلافاً ليس عملاً بالشک بل هو عمل بالحجّه، فاحتمال اعتبار لزوم صفه اليقين حتى لا يكون وجه تقدمها عليه إلاّـ بالتعبد والحكومه فقط - كما نقله بعضٌ - إن كان المراد هو المتقين، فيعتبر كون النقض بمثله وليست الأماره محصّله له، فلابد من كون تقديمها عليه بصوره الحكومه لا يناسب مع ما قدّمناه سابقاً من أنّ الظن غير المعتبر حكمه حكم الشک، كما أنّ الدليل المعتبر القائم على شیء يكون بمنزله اليقين، حيث لاـ يناسب ذلک إلاّـ جعل اليقين كفايه عن الحجه والشک عمّا لا حجّه، فلاـ يساعد إلاّـ مع الورود فی النتيجه بطريق الحكومه، أی نظاره دليل الأماره لُبّاً عند العقلاء على الدليل المحكوم وهو الاستصحاب، وهذا المبنى يتّحد مع مسلک

المحقّق الخمينى، ولعلّه هذا هو المراد من كلام المحقّق الخراسانى من الورود بحيث لا- يزاحم صدق الحكومه عليه بلحاظ النظاره الموجوده فى دليل الأماره ولو بالملازمه العرفيه أو العقليه، حيث يُسمّى بالنظاره اللُّبيه.

نعم، لو كان قصد المحقق الخراسانى قدس سره من الورود بيان شرطيه النظاره اللّفظيه فى دليل الحاكم على المحكوم، كان مخالفنا لمسلكنا.

كما أنّ مختارنا قد يتّفق مع مسلك المحقّق الخمينى من كون تقديم الأماره على الاستصحاب والأصول الشرعيه يكون الحكومه ونتيجه الورود، إلاّ- أنه قد يخالفه فى بيان الضابطه فى لسان دليل الحاكم والمحكوم، حيث جعل الضابط كون دليل الحاكم متعرّضاً لحيثيهٍ من حيثيات دليل المحكوم، فى حال أن لا يكون دليل المحكوم متعرّضاً له من التعرّض فى الموضوع أو المحمول أو المتعلق أو المراحل السابقه على الحكم أو اللا-حقه له، مثل أن يقول دليل الحاكم: (إنّ فلاناً عالم) أو (ليس بعالم) للالحاق وعدمه فى مثل: (أكرم العلماء) المسمّى بدليل المحكوم، ثم جعل منه تقديم دليل الحرج على الأدله الأوليه وأمثال ذلك.

خلافاً لمسلكنا فى الدليل وبيان الملاك فى الحكومه، حيث ذكرنا آنفاً أنّ دليل الحاكم على نحو لا مورد له لولا دليل المحكوم عند عرضهما على العرف والعقلاء، فمثل هذين الدليلين لا تلاحظ النسبه بينهما، ولا أقوائيه الظهور فى الدلاله لأحدهما، كما هو الحال فى التخصيص والعموم، أو التقييد والاطلاق ونظائر ذلك:

أقول: والسرّ فی عدولنا عن کلامه، عدم تمامیه کلیّه کلامه قدس سره ، لوضوح أنّ دلیلی الحرج ولا ضرر مقدمان علی الأدله والأحکام الأوّلیه، ولیس فیهما تلک الضابطه لوضوح أنّ مقتضی اطلاق الأدله الأولیه هو شمول الحکم لجمیع أفراد الموضوع فی تمام حالاته بمقتضی أصاله الاطلاق، وجریان مقدمات الحکمه بالنظر إلی الأحوال، فحینئذٍ وجه تقدّم دلیل لا حرج ولا ضرر علیها لیس بملاک أنّه لم یکن دلیل المحکوم متعرّضاً لما یتعرضه دلیل الحاکم، ولذلک عدلنا إلی ما قلناه، إذ یصحّ أن یقال إنّه لا مورد لدلیل الحاکم - وهو دلیلی لا حرج ولا ضرر - لولا دلیل المحکوم وهو الحکم الأوّلی.

فإذا تمّ ذلک فی الاستصحاب یظهر وجه حکم تقدّم الأمارات علی سائر الأصول الشرعیّه من البراءه وأصاله الاحتیاط فی الموافق والمخالف لوحده المناط، کما لا یخفی.

مناقشه حول سبب تقدّم الأماره علی الاستصحاب

اشکال: قد یُستشکل فی وجه تقدّم الأمارات علی الاستصحاب بالورود، بأنّه لا یبقی موردٌ للاستصحاب مع جریان الأماره وتقدمها، وعلیه فلماذا لا نعمل بمقتضی القاعده ونأخذ بالاستصحاب أوّلاً ونحکم بالبقاء بالنسبه إلی الحاله السابقه ووجوب العمل بها مع عدم الیقین بارتفاعها، سواءٌ کان هناک الأماره الفلانیه أم لا؟ فإنّه بهذه الطریقه نحکم بالبقاء ونرفع الشک فلا یبقی مورد للأماره

حتی لتقدّم علی الاستصحاب.

هذا کما نقله الشیخ رحمه الله بصوره قد یقال.

جواب المحقق الخراسانی قدس سره : إنّ المرجّح هو تقدیم جانب الأماره علی الاستصحاب، لأنا لو أخذنا بالأماره فلا یلزم منه شیءٌ سوی ارتفاع موضوع الاستصحاب وهو الشک، فیکون حینئذٍ نقض الیقین بالیقین التعبدی، وهذا لیس فیه محذور، بخلاف ما لو أخذنا بجانب الاستصحاب، ورفعنا الید عن الأماره:

فان کان ذلک بدون خروج الأماره عن دلیل الاعتبار لزم من هذا تخصیصاً بلا مخصّص، لأنّ دلیل الاعتبار یلزمنا بتقدیم الأماره، فبأیّ وجه رفعنا الید عنه وخصّصنا فی المورد، فلم یکن ذلک هذا إلّا تخصیصاً بلا مخصص.

وان کان لأجل الاستصحاب وکونه مخصصاً لأدله اعتبارها، فهذا یستلزم الدور، لأنّ مخصصیه الاستصحاب للأماره موقوفه علی اعتبار الاستصحاب حتّی مع وجود الأماره، واعتبار الاستصحاب مع الأماره موقوف علی مخصصیته لها، وإلاّ ـ فلا ـ مورد للاستصحاب مع الأماره، وهو دور.

والنتیجه: فی مورد الاجتماع لابدّ من الأخذ بالأماره لا الاستصحاب لئلا یلزم محذور التخصیص بلا مخصّص، أو التخصیص علی وجهٍ دائر.

دفاع الشیخ رحمه الله : الفرار من هذا الاشکال موقوفٌ علی القول بحکومه دلیل الأماره علی الاستصحاب، وحیث أنّها ناظره له فلا وجه لتوهم تقدّم جانب الاستصحاب علی الأماره.

أورد عليه المحقق الخراسانى بايرادين:

الايراد الأول: انّه لابد فى الحكومه من وجود صفه النظر والشرح فى الدليل الحاكم، ولا نظر لدليل الأماره على مدلول دليل الاستصحاب اثباتاً، وإن فيه النظر ثبوتاً لدلالته على الغاء الاستصحاب ثبوتاً وواقعاً، لمنافاه لزوم العمل بها مع العمل بالاستصحاب لو كان على خلافها:

وفيه: قد عرفت جوابه بأنّ النظر لا يلزم أن يكون لفظياً بل يكفى حتى ولو كان لبيّاً، أى كان الأمر عند العرف والعقلاء كذلك، وهو موجود.

وثانياً: إنّه لو كانت الحكومه ثابته - على ما ذكره الشيخ فى الأماره - على الاستصحاب، لزم أن تختصّ بما إذا كان الاستصحاب مخالفاً للأماره، دون ما إذا كان موافقاً لها، وذلك لعدم منافاه وجوب العمل بها حينئذٍ مع وجوب العمل به، ولا أظنّ أن يلتزم به الشيخ قدس سره فى المقام.

وفيه: جوابه يظهر مما ذكرنا، لأنّه بعد قيام الأماره على وفق الحاله السابقه، وحكمت بأنه باقٍ عليها، فلا يبقى حينئذٍ شك للمكلف حتى يقال إنّه كان متيقناً بالحاله السابقه والآن هو شاك، إذا لا شك له حينئذٍ بل له يقين، غايه الأمر كان اليقين السابق حقيقيّاً والآن تعبدى، وهذا لا يوجب الاشكال كما لا يخفى.

***

النسبه بين الاستصحاب وسائر الأصول العمليه

يقع البحث فى المقام عن ثلاثه أمور:

۱- الوقوف على النسبه بين الاستصحاب وسائر الأصول العمليّه من البراءه والاحتياط والتخيير من النقليه والعقليه.

۲- ثم بيان التعارض بين الاستصحابين.

۳- ثم بيان حال تقدّم القواعد الفقهيه من قاعدتى الفراغ والتجاوز وأصاله الصحه والقرعه على الاستصحاب.

البحث الأوّل: فى ملاحظه النسبه بين الاستصحاب والأصول العمليه:

فالعقليه منها غير مشتبهٍ لأحدٍ بأنّ التقدم فيه يكون بالورود، لوضوح أنّ ملاک البرائه العقليه هو قبح العقاب بلا بيان، وحيث أنّ الحکم بالبقاء والعلم التعبدى فى الاستصحاب هو حجه وبيان لاستمرار الحکم، فيکون الاستصحاب وارداً عليها لکونه بياناً وحجّه على الحکم.

وهکذا تقديمه على الاحتياط أيضاً لا خلاف فيه، لأنّ ملاکه احتمال الضرر، والاستصحاب هو حجّه ومؤمّن عن العقاب، فلا يبقى للاحتمال حينئذٍ محلاً مع وجود الاستصحاب، لأنه مؤمّن.

وهکذا الحال إذا جرى الاستصحاب فى أحد طرفى التخيير، فإنّه لا يبقى

معه تحيّر لترجيحه به، فيخرج بذلک عن التخيير.

وبالجمله: تقديم الاستصحاب على الأصول العمليه العقليه بالورود أمرٌ ثابت ولا خلاف فيه.

وأمّا تقدمه على الأصول النقليه: ففى البراءه الشرعيه مثل قوله: «رُفع عن اُمّتى ما لا يعلمون» قد يقال إنّه يكون بصوره الحكومه إن كان دليل الاستصحاب فى قوله: «لا تنقض اليقين بالشک» ناظراً بلفظه إلى الغاء الشک فى رفع ما لا يعلم، فيكون معنى (لا تنقض) الغاء احتمال الخلاف الذى كان فى البراءه.

هذا كما عليه من ذهب إلى الحكومه فى تقديم الأمارات على الاستصحاب، خلافاً لصاحب «الكفايه» حيث ذهب إلى ما تقدم الأمارات على الاستصحاب بنحو الورود باعتبار أنّ تقدّم الاستصحاب عليها لا يستلزم إلّا عدم موردٍ لها فى موضع الاستصحاب، لأنّ غايه البرائه الشرعيه هو العلم، وهو أعم من الوجدانى التعبّدى حيث أنّ الاستصحاب معدودٌ من الأصول المحرزه، بخلاف البراءه التى هى ليس إلّا بيان وظيفه الجاهل ومن لا حجّه له على الحكم، فإذا بلغ إليه الحجه بالاستصحاب، يحصل له العلم التعبدى بالحكم، ويرتفع عند عنوان عدم العلم وعدم الحجّه، فيكون وارداً، فمثل ذلک يجرى فى أصاله الاحتياط، إذ بواسطه الاستصحاب يحصل العلم بالمؤمّن، وهكذا فى أصاله التخيير، إذ بواسطه جريانه يخرج الشخص عن التحيّر ويترجّح ما قام به من خلال الاستصحاب.

هذا إذا بنينا الاستصحاب عليها.

وأمّا لو عكسنا الأمر بأن قدمنا الأُصول الشرعيه على الاستصحاب فإنّه يلزم أحد المحذورين: إمّا تخصيصٌ بلا مخصص، أو تخصيص على وجه دائر.

بيانه: إنّ رفع اليد عن العمل بالاستصحاب فيما كان في مورده البراءه أو الاحتياط أو التخيير، إن كان من دون دخل تلك الأصول فى رفع اليد عن الاستصحاب، لزم منه تخصيص بلا مخصص، لأن ترك العمل بعموم خطاب (لا تنقض) فى مورد الأصول يكون بلا وجه، وهو تخصيصٌ بلا وجود مخصص، وان كان بواسطه تخصيص تلك الأصول هذا العموم، لابدّ أن يكون تخصيصها له من وجود اعتبار الأصول مع وجود الاستصحاب، ووجود الاعتبار للأُصول موقوفٌ على تحقق تخصيص العموم فى خطاب (لا تنقض) وإلّا يمنع عن اعتبارها، فاعتبارها موقوفٌ على تخصيصها للاستصحاب، وتخصيصها موقوفٌ على بقاء اعتبارها مع الاستصحاب، وهذا دور باطل، كما عرفت شبيهه فى تقدم الأمارات على الاستصحاب.

أقول: لكن قد عرفت منا فى تلك المسأله أن الحاصل هو الحكومه بنتيجه الورود، هكذا يكون الحال فيما نحن فيه كما عليه المحقّق الخمينى، لأنّ مفاد (لا تنقض) يدلّ على أن اليقين باقٍ ولم ينتقض بالشك، ولا أهميه للشك من نقضه، فبقاء اليقين فى ظرف الشك لا يكون حقيقياً حتى يكون وروداً حقيقةً، بل يكون بقائه تعبّدياً ومن ناحيه أن غايه الأصول هو تحصيل الحجّه والعلم ولو تعبداً على الحكم، وبالاستصحاب يحصل ذلك، فيكون وروداً. ومفاد الأصول ليس إلّا تعيين

الوظيفه عند عدم قيام الحجه، فحيث قامت الحجه وهو الاستصحاب فلا يبقى لها موضوع كما لا يخفى.

هـذا إذا قلنـا بـأن حجيّه الاستصـحاب ثـابته من بـاب الأصـل والتعبـد بالأخبـار، وأمّـا قلنا بأنّ اعتباره من الأمارات كما عليه بعض المتقدمين، فتقدمه على الأصول النقليه يكون كتقدم الأمارات على الاستصحاب الذى قد عرفت بحثه فيما سبق إذا كان أصـلًا، لأن تقدم الأمارات على الأصول يكون بالحكومه بنتيجه الورود، كما سبق بيانه ولا حاجه حينئذٍ إلى مزيد بحث ونقض وابرام.

***

تعارض الاستصحابين

البحث الثانی: ویقع الکلام فیه عن تعارض الاستصحابین.

أقول: إنّ الشک فی بقاء أحد المستصحبین یتصور علی أنحاء:

تاره: یکون التنافی بین الاستصحابین بحسب مقام الامتثال لا مقام الجعل، وهو الأوّل الذی ینبغی أن یبحث عنه دون الثانی، لأن التنافی فی الثانی یرجع إلی التنافی الذاتی مثل جعل أمرٍ یوجب اجتماع النقضین أو الضدین کجعل وجوب شیء مع جعل حرمته، أو مع جعل عدم وجوبه، وهو لیس مورد البحث.

واُخری: یکون التنافی بین الاستصحابین من حیث الجعل إذا کان بالعرض، مثل ما لو علم المکلف اجمالاً أنه لم یجب علیه یوم الجمعه إلاّ أحد التکلفین من صلاه الجمعه أو الظهر، فاستصحاب وجوبها یوجب التعارض بینهما بواسطه وجود هذا العلم الاجمالی، لعدم امکان الوجود إلاّ لأحدهما، وإلاّ لولا ذلک لم یکن تنافیاً وجوبهما ذاتاً، وهو أیضاً خارج عن محل الکلام والنقض ولا ابرام.

وثالثه: یقع التعارض والتنافی بین الاستصحابین فی مقام الامتثال، أی التعارض لم یکن ذاتیاً بل کان لأجل عجز المکلف عن امتثالهما والعمل بهما، کما إذا شک فی بقاء نجاسه المسجد وارتفاعها بالمطر مثلاً مع الشک فی اتیان الصلاه وهو فی الوقت، حیث یزاحم جریان هذین الاستصحابین للمکلف فی وقت واحد، حیث لا یقدر علی امتثال کلٍ من تطهیر المسجد والاتیان بالصلاه فی

الوقت الواحد، إذ التكليف هيهنا ليس إلّا الأخذ بالأهم منهما.

توهم: عدم جواز اجراء تقديم الأهم على غيره هنا، لأن شمول خطاب (لا تنقض) لكلّ من وجوب الازاله ووجوب الصلاه يكون على السواء، فلا يجوز تقديم الأوّل على الثانى.

ممنوع: لأن جوابه يظهر لمن كان له أدنى تأمّل لأنّ الاستصحاب لا يحكم إلّا بما حكم به الدليل الأولى، فإذا كان الوجوب فى الازاله فيه أهم فالاستصحاب يحكم ببقاء ذلك الوجوب بتلك الخصوصيه، فكما أنّه لو كان عالماً وجداناً بذلك الوجوب تقدّم على وجوب اتيان الصلاه، هكذا يكون فى الوجوب المستفاد من الاستصحاب، كما هو واضح ولا يحتاج إلى مزيد بيان.

ومثل هذا التنافى أيضاً خارجٌ عن محل الكلام، لأن التنافى بينهما ليس من جهه عدم كون الملاک إلّا فى أحدهما، بل الملاک موجود فى كليهما فى عالم الثبوت والجعل، غايه الأمر المكلف عاجزٌ عن اتيانهما فى مقام الامتثال، فيصير حينئذٍ من المتزاحمين لا المتعارضين كما لا يخفى.

ورابعه: ما يكون تعارض الاستصحابين بلحاظ الجعل ومقام التشريع، إلّا أنّ الشک فى بقاء أحد المستصحبين مسببٌ عن شيء آخر، وهو يتصور على قسمين:

تاره: يكون الشک فى بقاء أحدهما مسبّباً عن الشک فى بقاء السبب.

واُخرى: ما يكون الشک فى بقاء كلّ من المستصحبين مسبّباً عن أمر ثالث.

وأمّا توهّم: كون الشک فى كلّ منهما مسبّباً عن الشک فى الآخر - كما قيل -

من باب الشک فی عموم کلّ من العامین من وجه مسبّبٌ عن الشک فی عموم الآخر.

فاسدٌ جدّاً: إذ لا یمکن أن تکون علّه الشیء معلوله، لأن مقتضی کون هذا الشک مسبّباً عن الآخر هو کون الآخر علّهً وهو معلول، مع أن مقتضی فرض عکسه کون الآخر معلولاً، وهو غیر معقول.

وما سمعت فی الشک فی عموم أحد العامین من وجه، وأنه مسببٌ عن العلم الاجمالی بعدم اراده العموم إلّا فی أحدهما لامتناع اراده العموم فی کلّ منهما ثبوتاً فی مقام التشریع، فهذا العلم یوجب الشک فیهما، لا أن یکون شک کلّ منهما مسبّباً عن الشک فی عموم الآخر.

ثم علی فرض کون الشک فی أحدهما - أی أحد المستصحبین - مسبّباً عن الشکّ فی الآخر، فإنّه یکون علی قسمین:

أحدهما: ما کانت السببیّه بینهما عقلیاً لا شرعیّاً فهذا أیضاً خارج عن مورد البحث، أی لا یکون الاستصحاب الجاری فی السبب موجباً لاعدام الاستصحاب فی المسبّب، لأن السببیّه لیست شرعیه، ولأجل ذلک قلنا بجریان الاستصحاب فی الکلی القسم الثانی إذا شک فی بقائه لأجل الشک فی حدوث الفرد الباقی، مع أنّ الدلیل والاستصحاب الجاری فی الفرد یفید عدم تحقق الفرد الباقی، وهو لا یوجب عدم جریان استصحاب الکلی فیه ولیس إلّا من جهه أن السببیه وان کانت مسلّمه، إلّا أنها عقلیه لا شرعیه ذلک، ودلیل (لا تنقض) فی الاستصحاب لا یشمل إلّا ما کان الأثر المترتب علیه شرعیّاً لا عقلیاً وعرفیاً، وعلیه فهذا القسم خارج

عن مورد الكلام، بخلاف القسم الثانى وهو ما لو كانت السببيّه شرعيه كما سيأتى توضيحه إن شاء اللّه تعالى.

الآخر: ما لو كان الشك فى أحدهما لأجل الشك فى الآخر إلاّ ان رفع الشك فى أحدهما لم يوجب زوال الشك ورفعه عن الآخر، وهو كما لو شك فى جواز الصلاه فى جلد حيوانٍ لأجل الشك فى كونه من مأكول اللحم وعدمه، فإن الشك فى جواز الصلاه مسبّبٌ عن الشك فى كونه من مأكول اللحم، وجواز الصلاه فيه يكون من آثار حليّه لحمه، إلاّ أنه إذا احرزت حليه لحمه بالأصل أى بأصاله الحل لا يترتب عليه الحكم بجواز الصلاه فيه.

وتوهم: أنّه يترتب عليه جواز الصلاه يعدّ توهّماً فاسداً.

وجه الفساد: أنّ أصاله الحلّ لا يفيد إلاّ الترخيص الفعلى بمعنى عدم العقاب، وعلى تقدير حرمته واقعاً وجواز الصلاه فيه، فهو ليس من الآثار المترتبه على الحليّه الفعليّه، بل آثار الحليّه الفعليه جواز أكله كما لو اضطرّ إلى أكل لحم الأسد مثلاً فإنّ الأصل يحكم بحليه أكله للاضطرار، إلاّ أنه لا يفيد جواز اتيان الصلاه فيه، كما أنّ حرمه لحم الغنم لانسانٍ لأجل اضراره عليه، لا يوجب عدم جواز اتيان الصلاه فما يتّلطخ به أو فى جلده.

نعم، لو كان حيوان ممّا حَلّ لحمه بطبعه، وشك فى بقاء حليه للشك فى عروض ما يوجب حرمته كالجَلَل ووط ء الانسان له، جرى فيه استصحاب عدم عروض ما يوجب حرمته، ويحكم ببقاء الحليه الأصليه، ويترتب عليه جواز

الصلاه فی جلده أیضاً.

وهذا القسم أیضاً لیس مما نبحث عن حکمه فی المقام لوضوح أمره.

وبالجمله: وکیف کان، فالتعارض بین الاستصحابین الذی یکون الشک فی أحدهما مسبّباً عن الشک فی الآخر بحیث کان الشک فی الآخر من الآثار المترتبه علی الشک فی السبب، بحیث لو زال الشک عن السبب أوجب زوال الشک من المسبّب، هو مورد البحث والکلام فی المقام لا غیره من أفراد السبب والمسبّب، فنقول:

إنّ تقدم الأصل السببی علی المسببی فی هذا المورد مورد وفاق بین المتأخرین من الأصولیین، ولم یلتزم أحدٌ منهم علی وقوع التعارض بینهما، إلاّ أن الکلام فی بیان وجه التقدیم، فقد سَلَک فی ذلک کلّ إلی مسلکٍ، فلا بأس بذکره حتی نبحث عن کلّ واحد ثم نبیّن المختار عندنا.

المسلک الأول: وهو للمحقق النائینی حیث التزم أن الأصل الجاری فی السبب - مثل استصحاب الکریه فی الماء المغسول به الثوب النجس، أو استصحاب الطهاره فی الماء المزبور مع تلک الخصوصیّه - یوجب کونه داخلاً فی عموم (لا تنقض الیقین بالشک)، فبعد شمول الدلیل لمثله یوجب کون الحکم فیه هو وجوب ترتیب الأثر وأثر الأثر علیه، ومن هذا الأخیر الأثر المسبّب الشرعی لذلک السبب، فشموله له یوجب زوال الشک عن المسبب، فیکون الأصل الجاری فی السبب حاکماً له.

هذا کما صرّح به المحقق النائینی فی فوائده، ثم طرح اشکالاً فقال:

(وتوهم: أن الحكومه متوقفه على تعدد الدليل ليكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر ومفسّراً لمدلوله، فلا يعقل الحكومه فى دليلٍ واحد، لأنه يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم، وكون الدليل الواحد شارحاً ومفسّراً لنفسه، وعليه فالأصل السببى لا يمكن أن يكون حاكماً على الأصل المسبّبى مع اتحاد دليل اعتبارهما.

ممنوع: وفساده غير خفى لأن قوله عليه السلام : «لا تنقض اليقين بالشك» عام انحلالى ينحلّ إلى قضايا متعدده حسب تعدد أفراد اليقين والشك فى الخارج، فهو بالنسبه إلى الشك السببى والمسببى بمنزله دليلين متغايرين، كما إذا كان لكلّ منهما دليل يخصّه من أوّل الأمر، فيكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع دليل الآخر وحاكماً عليه، وأمّا حديث اعتبار الشرح والتفسير فى الحكومه فقد عرفت ما فيه، وسيأتى تفصيله إن شاء اللّه تعالى) انتهى كلامه(۱).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه، لأن دليل (لا تنقض اليقين بالشك) لا يتعرّض إلاّ للحكم بالبقاء تعبّداً، يعنى أنّه يعامل مع اليقين استمراراً كاليقين سابقاً بحيث لا يكون المستفاد منه إلاّ بلحاظ التعبّد بالبقاء، من دون أن يكون لسانه ترتيب الأثر على المستصحب، سواء كان الأثر شرعيّاً أو عقليّاً أو عاديّاً كما مرّ تفصيله فى بحث أصل المثبت.

كما قد يؤيّد ذلك بل يدلّ عليه: أنّ جريان الاستصحاب فى الأحكام۶.

۱- فوائد الأصول: ج۴ / ۶۸۶.

والموضوعات يكون على حدّ سواء وبلسان واحد، مع أنّ ترتيب الآثار يناسب مع الاستصحاب فى الموضوع لا ـ فى الحكم، لوضوح أنه لا يصحّ أن يقال فى الأحكام رتب عليها الآثار، وعليه فليس الاستصحاب فيه إلّا بما فى الموضوعات من أن جريانه فيه كما يوجب تنقيح الحكم ومثبتاً له تعبّداً، فكذلك فى استصحاب الموضوعات، فيكون معناه تحققه تعبّداً، وبعد تحقّقه يترتب عليه أثره.

وبالجمله: لابد أن يكون وجه التقدم غير ما ذكره المحقّق المزبور من شمول دليل (لا تنقض) للأصل المسببى، لزوال الشك من المسبّب الذى كان داخلاً ـ فى حديث الاستصحاب، إلاّ ـ انه لا يبقى له شك بعد جريان الأصل فى السبب حتّى يشمله دليل الاستصحاب لأجل الحكومه.

المسلك الثانى: وهو الذى اختاره المحقق الخراسانى فى وجه تقدم الأصل فى السبب على الأصل فى المسبّب، وهو الحكومه بنتيجه الورود، وإنّ عبّر قدس سره عنها بالورود فقط.

بيان مراده: يقول رحمه الله إنّ الثوب النجس المغسول بالماء المشكوك الطهاره، فإنّه بعد استصحابها إن حكم بتقديم ذلك الاستصحاب على استصحاب النجاسه، فلا يوجب شيئاً إلّا عدم بقاء المورد للمستصحب فى ناحيه المسبّب، هذا بخلاف ما لو أخذنا باستصحاب النجاسه فى المسبّب، فلو اُخذ به وحُكم بنجاسه الماء صار من الأصل المثبت، هذا أوّلاً.

وثانياً: لو حكما بذلك يوجب السؤال عن وجه ترك الأخذ باستصحاب

طهاره الماء:

فان كان رفع اليد منه بلا وجه، فيوجب تخصيصاً بلا مخصّص.

وإن كان مع ملاحظه الاستصحاب الجارى فى المسبّب، يوجب ذلك التخصيص على وجهٍ دائر، لأن تخصيصه بذلك موقوفٌ على اعتبار ذلك الاستصحاب مع وجود الأصل فى السبب، مع أنّ اعتباره موقوف على تخصيص الأصل فى المسبّب بواسطه الأصل الجارى فى المسبّب، والحال أن تخصيصه به موقوفٌ على اعتباره، وهو دورٌ باطل.

فلم يكن هذا إلّا من جهه عدم الحكم بتقديم الأصل الجارى فى السبب على الأصل الجارى فى المسبّب، كما لا يخفى.

هذا خلاصه كلامه رحمه الله بتقريرٍ منّا.

أقول: ولكن الانصاف أنّ وجه تقديم الأصل السببى على المسبّبى إنّما هو من باب الحكومه لكن لا ـ بالطريقيه التى ذكرها المحقق النائينى، ولا بما تكلّف به المحقق الخراسانى، بل بواسطه حكومه الأمارات على الأصول لأجل أن جريان الاستصحاب فى السبب يوجب أن يتحقق وينقّح موضوعاً لكبرى كليه وهى التى تكون الأحكام مترتبه عليها مثل سائر الموارد التى تجرى فيها الموجب لإثبات الموضوع تعبداً، ويدخله تحت عموم الحكم الوارد من ناحيه الشرع، فكما أنّه لو شككنا فى خمريه مايع مع كون حالتها السابقه معلوم الخمريّه، فإجراء الاستصحاب فيه يوجب كونها مصداقاً للكبرى الكلّى، وهو قوله: (كلّ خمرٍ حرام)

أو (نجس) ولا ـ تتكفل الأصل إلّا اثبات الموضوع لتلك الكبرى، فهكذا يكون الحال فى جريان الأصل فى ناحيه السبب، فإنّه يوجب بذلك أنّ ينقّح موضوعاً لتلك الكبرى، وهى طهاره الماء الذى كان كرّاً، فإذا استصحبنا كريّه ماءٍ فلازم ذلك تحقّق موضوع ما ورد فى الحديث بأنّ (كلّ نجس إذا غُسل بماء الكر يطهر) بالاستصحاب الجارى فى السبب الحاكم على ذلك الدليل من باب حكومه وجود الموضوع لاثبات الحكم عليه، فإذا ثبت حكم الطهاره والكريه عليه كان ذلك بمعنى حكومه هذا الدليل الاجتهادى – وهو ما ورد فى الحديث – على الأصل المسببى، وهو استصحاب نجاسه الثوب، فلسان الاستصحاب ليس ترتيب الأثر على المستصحب، ولا ـ أثر الأثر حتى ولو كان شرعياً كما قرّرناه تفصيلاً فى باب الأصل المثبت، بل لسان الاستصحاب ليس إلّا التعبد بالبقاء بالنسبه إلى اليقين، يعنى اراد الشارع افهامنا بأنه إذا كان الشخص عالماً وجداناً بخمريّه شىء أو بكريّه ماءٍ، عليه أن يحكم بالنجاسه والحرمه فى الأولى والطهاره والمطهريّه فى الثانى، وكلّ ذلك من آثار جريان الاستصحاب، فبناء على ما قررناه لا يكون الأصل السببى بنفسه حاكماً على الأصل المسببى، بل هو حاكم على الدليل الاجتهادى من باب حكومه الموضوع على الحكم باعتبار أنّه لولا ـ الموضوع محققاً لما يكون للحكم عينٌ ولا أثر، ثم بعد تحقّق موضوع الدليل الاجتهادى وثبوت الحكم به، يكون الدليل الاجتهادى حاكماً على الأصل المسبّبى، وهكذا يثبت ويقرّر لأثر الأثر الشرعى بسلسله المراتب، وهذا هو الذى ذهب إليه المحقّق

الخمینی قدس سره ، بل قد یظهر من کلمات سیّدنا الخوئی فی مصباحه.

هذا کله تمام الکلام فی الأصل السببی والمسبّبی إذا کان الشک فی أحدهما مسبباً عن الشک فی الآخر.

القسم الثانی من تعارض الاستصحابین

وهو ما إذا کان الشک فیهما مسبّباً عن أمرٍ ثالثٍ، وهو العلم الاجمالی بعدم مطابقه أحدهما للواقع، الموجب للتنافی بینهما، لأن مطابقه أحدها للواقع یوجب مخالفه الآخر له، فهو یتصور علی قسمین:

تاره: ما یلزم من جریان الاستصحاب فی الطرفین وقوع المخالفه العملیه القطعیه، وهو مثل ما إذا علمنا بطهاره الانائین، ثم علمنا بالاجمال بوقوع النجاسه فی أحدهما، فإنّ اجراء استصحاب الطهاره فیها یستلزم القطع بالمخالفه العملیه القطعیه للوقوع فی المعصیه حینئذٍ قطعاً، وهو لا یجوز، ففی مثل هذا یسقط الاستصحابین عن الحجیّه، ولا یمکن التمسک بشیء منهما، لأنّ العمل بهما فیه محذور المخالفه العملیه القطعیه، وجریانه فی أحدهما المعیّن ترجیحٌ بلا مرجح، وفی أحدهما المخیّر یحتاج إلی دلیلٍ ولیس، وإن لم یکن فیه محذور عقلی، فسقوط کلیهما هو المتعیّن.

وجه التساقط: إنّ الدلیل الدالّ علی حجیه الاستصحاب کان بالنسبه إلی جمیع الأفراد علی حدٍّ سواء، وکان شموله لها شمولاً واحداً علی التعیین، لأنّه أعمّ

من التعيين والتخيير حتى يكون شمولها لفردٍ مرّتين أو مرّات غير محصوره مرّةً متعيناً ومرّه مخيّراً، والثانى أيضاً تارةً بين اثنين اثنين، ومرّةً بين ثلاثه وثلاثه وهكذا، أو فى حال معيّناً، والمفروض أنه غير ممكن، لاستلزامه المخالفه العمليه القطعيه، وشموله لها بصوره التخيير لم يثبت الشمول كذلك للدليل، وبصوره التعيين لأحدهما لا مرجّح له، فلابدّ من الالتزام بالسقوط.

كما أنّ الوجه الذى يمكن أن يقال للتخيير فى العمل بأحد الاستصحابين غير صحيحٍ هنا، وهو يكون على قسمين ووجهين:

أحدهما: أن يقال إنّه بعد سقوط الاستصحابين بالتعارض يستكشف العقل خطاباً تخييراً لوجود الملاك التام فى الطرف الآخر، كما فى باب التزاحم حيث إنّ قوله: (انقذ الغريق) يشمل وجوب الانقاذ لكلّ من الغريقين، وحيث أنّ المكلف عاجزٌ عن انقاذهما معاً فى زمان واحد، يستكشف العقل خطاباً تخييرياً للانقاذ بعد سقوط الخطاب النفسى المتوجّه إلى كلّ واحدٍ منهما، فبعد سقوط الهيئه عن الدلاله لتمسك باطلاق الماده، ونستكشف الخطاب التخييرى.

واحتمال سقوط الاستكشاف للملاك بعد سقوط الهيئه لتردد أنّ السقوط إذا كان بحكم العقل لا يوجب تقييد الماده ولا سقوط الملاك، هذا.

لكنه فاسد: لأنّ هذا الاستكشاف فى مثل (انقذ الغريق) تام، لأنّ الملاك فى وجوب الانقاذ تام، ولذلك لو كان المكلف قادراً على الجمع بينهما ولو بعلاجٍ كان ذلك هو الواجب عليه، ولكن حيث لا يقدر على الجمع، فلابد من امتثال واحدٍ منهما

تخییراً حیث لا مزیّه لأحـدهما علی الآخر، ویعـدّ التخییر عقلیاً کما لا یخفی، هذا بخلاف التکلیف الموجود فی المستصحب، إذ هو لیس تکلیفاً واقعیاً بل کان لأجل حفظ الواقع بترتیب الأثر علیه، فإذا لم یکن الجمع بینهما لأجل استلزام المخالفه العملیه، ولم یعیّن أحـدهما لعـدم المرجّح، فلا دلیل لنا لاثبات التخییر لأحـدهما بملاک تامٍّ یدلّ علیه، فبعد التعارض لا یکون إلّا التساقط لا الحکم بالتخییر.

الثانی من وجهی التخییر فی الاستصحابین المتعارضین هو أن یقال:

إنّ اطلاق دلیل: «لا تنقض الیقین بالشک» الشاکل لکلّ واحـدٍ من المتعارضـین یحکم بعـدم نقض الیقین بالشک فی کلّ واحدٍ منهما، سواء نقض الیقین بالشک فی الآخر أم لم ینقض، کما أنّ اطلاق أدله الترخیص فی ما یعلم بوجوب أحد الشیئین بترکه أو فیمـا یعلم بحرمه أحـد الشـیئین بفعله، یقتضـی ترخیص کـلّ واحـدٍ منهمـا بـالترک أو الفعل، سواء ترک الآخر أم لا، وسواءٌ أتی بالآخر أم لا، وکـذلک اطلاق وجوب الانقاذ فی (انقـذ الغریق) یحکم بوجوب انقاذ کلّ واحدٍ من الغریقین، سواء أنقذ الآخر أم لا، فهـذا الاطلاق لابد أن یحفظ إلّا فیما یحکم العقل بامتناعه، من جهه اسـتلزامه الترخیص فی المعصـیه، أو الخروج عن القدره، فیلزم التکلیف بمـا لاـ یطـاق، ولاـزم ذلک هو حکم العقل بلزوم الأخـذ بأحـد الطرفین لا رفع الیـد عن أصل الـدلیل، لأنّ الـذی یوجب حـدوث المحـذور هو اطلاق کلّ واحدٍ لا أصل الدلیل، فلا معنی لرفع الید عن أصل الدلیل دون اطلاقه، فلازم ذلک هو الأخذ ب-(لا تنقض) بصوره التخییر، وکذلک الحال فی الترخیص فی الترک فی

الشبهات الوجوبيه فى أطراف العلم الاجمالى، أو الترخيص فى الفعل بصوره التخيير فى الشبهات التحريميه فى أطرافه، وهكذا فى المتزاحمين، وهو انقاذ أحدهما، فهذا هو وجه التخيير كما قد قُرّر فى محلّه.

وقد أورد على هذا التقرير: بأنّه يلزم على الترخيص فى كلّ طرفٍ مشروطاً بترك الآخر، أو عدم جواز نقض اليقين فى كلّ واحدٍ مشروطاً بترك ذلك فى الآخر، أنّه لو تركهما ولم يعزم على الاتيان فى شىء منهما، تحقّق الشرط فى كلّ منهما، فالترخيص فى كلّ منهما أو جواز النقض فى كلّ منهما يكون حاصلاً، لأنّ الشرط إذا تحقق فى التكليف المشروط يتحقق شرطه ويلزم منه أن يكون وجوب الانقاذ واجباً عليه، إذا فى كليهما عليه، إذا لم يقصد الانقاذ فى شىء منهما، مع أنّه يلزم التكليف بما لا يطاق، أو الترخيص فى المعصيه، أو فى ترك ما لا يجوز، وهذا يعدّ نقضاً لليقين بالشك، وهو باطل.

ولكن اُجيب عنه: بأنّ الأحكام لا تتعلق حال وجود متعلقاتها ولا حال عدمها، لأنّ الشىء المفروض الوجود ليس قابلًا لأن يتعلق به حكم لا حال وجوده الفعلى ولا حال عدمه، لأن بعد هذا الفرض يكون خارجاً عن تحت قدره العبد.

أقول: هذا الجواب لا يكفى عن مثل هذا الاستدلال، مع أنّ أصل كلامه لا يخلو عن اشكال ليس هنا موضع ذكره.

جواب المحقّق الخمينى قدس سره : قال فى الرسائل: (إنّه ليس فى المقام قضيتان شرطيتان حتى يقال مع تحقق شرطهما يلزم المحذور المتقدم، بل رفع اليد عن

الاطلاق إنّما هو بحكم العقل فيما يلزم منه محذور التكليف بالمحال أو الترخيص فى المعصيه، أى الفعل يحكم لمن أراد الانقاذ أنّه إذا اشتغل به يكون معذوراً فى ترك الآخر، أو غير مكلفٍ به على اختلاف المسلكين، لأنّ فى حال صرف قدرته لأحدهما عاجز عن الآخر، لا أن التكليف بكلّ واحدٍ منهما مشروط بعدم الآخر، فإذا تركهما لا يكون معذوراً فى واحدٍ منهما، ويكون مكلفاً بكلّ واحد منهما، وليس هذا تكليفاً بالمحال، لأنه غير مكلفٍ بالمجموع، لعدم تعلّق التكليف إلّا بالمغياه والمجموع ليس مورداً للتكليف، وهكذا يقرّر فى الأدلّه المرخصه).

ثم قال فى أدله الترخيص بتقريرٍ آخر:

(ويمكن أن يقال إنّه بعد فرض اطلاق أدله الترخيص يحكم العقل برفعه فى كلّ واحدٍ مع الاتيان بالآخر، فمع فرض الاتيان بهما لا ـ يكون مرخّصاً فى واحدٍ منهما، وان فرض أنه لو ترك واحد منهما يكون غير الحرام، فالترخيص فى كلّ واحدٍ على فرض ترك الآخر لا ينتهى إلى الانقاذ فى المعصيه، كما هو واضح، هذا.

ولكن الشأن فى اطلاق أدله الاستصحاب، ويمكن دعوى الفرق بين أدله الترخيص وبين أدله الاستصحاب، بأنّ الأولى مطلقه دون الثانيه، لأن الاستصحاب بما أنه مجعول بملاحظه الواقع والتحفظ عليه كالاحتياط فى الشبهات البدويّه، لو فرض جعله يمكن منع اطلاق أدلته بالنسبه إلى أطراف العلم

الاجمالی بالانتقاض فتأمّل) انتهی کلامه(۱).

أقول: ولا یخفی ما فی کلامه من الاشکال وهو أنّه:

وإنْ صحّ ما قال بأنّه إذا صرف قدرته فی أحدهما یکون عاجزاً عن اتیان الآخر، ولیست القضیه علی نحو الشرطیه، إلاّ أنّ ما ادّعاه من کون ترکه للطرفین موجباً لکونه مکلّفاً بکلّ واحدٍ منهما وبالنتیجه معاقباً لترکهما ممّا لا یقبله الذوق السلیم، بل لا یکون مساعداً مع حکم العقل، لأنّ التکلیف وآثاره إنّما یتعلق بما کان فی قدره العبد لا بما هو خارج عن قدرته لو فعل، کما الأمر فی المتزاحمین کذلک، لوضوح أنّه لو أراد الانقاذ ما کان قادراً إلاّ لأحدهما، فلم یحکم علیه باستحقاق العقوبه مرّتین وضعفین لأجل ترک انقاذهما، بحیث لو قلنا بوجوب الدیه علیه فی ترک الانقاذ مثلاً - لو سُلّم صدق الاستناد إلیه - لم یکن علی ذمته دیتان بل الواجب علیه لیس إلاّ دیه واحده وعقوبه واحده.

هذا کلّه لو سلّمنا کون الاستصحاب بحسب اعتبار دلیله فی المتعارضین مثل اعتبار دلیل وجوب الانقاذ فی المتزاحمین، مع أنّه لیس الأمر کذلک کما سنشیر إلیه تفصیلاً إن شاء اللّه.

وبالجمله: فإنّ المورد حیث کان یلزم من العمل بهما مخالفه قطعیه عملیه علی الفرض، یُعلم أن فی ترک أحد الطرفین وجود المخالفه للواقع ومحذور۶.

۱- الرسائل للخمینی: ۲۵۶.

الوقوع فی المعصیه، وحیث لا یعلم، فلابـد لنا من اثبات دلیلٍ مرخّص من ناحیه الشرع حتی یجیزنا ذلک، مع أنّ مقتضی حکم العقل هو الاجتناب عن کلیهما، لئلاـ یقع فی ما یوجب العقوبه، وحیث أنّه لیس لنا دلیلٌ یدلّ علی الترخیص إلاّ أحد الدلیلین وهما: أمّا الأدلّه المرخصه فی الشبهات البدویه، مثل (رفع ما لا یعلمون) و(کلّ شیء مطلق حتی یرد فیه نهی) وأمثال ذلک، أو دلیل الاستصحاب من حدیث زراره وغیره ب-(لا تنقض الیقین بالشک) مع أنّ شیئاً منهما لا یجری فی المقام.

فأمّا الأوّل منهما: لأجل وجود العلم الاجمالی بوجود النهی فی الشبهه المحصوره الذی أخذ غایه لتلک الأصول وهو العلم، وهو یحکم بالتنجّز إلاّ فی الشبهات غیر المحصوره، حیث قد اجیز فیها المخالفه لأجل أمرٍ آخر من العناوین المنطبقه علیها من العُسر والحرج أو اختلال النظام والسوق وأمثال ذلک المفقود جمیعها فی المقام.

وأمّا الثانی منهما: فهو أیضاً لاـ یجری لأنّ دلیل (لاـ تنقض الیقین بالشک) لیس لسانه إلاّ الترخیص لا العزیمه، إذ لیس ترک العمل بالاستصحاب حراماً حتی فیما لا معارض له، فلسانه ترخیص لا إلزامی، فعلیه:

اجراءه فی کلّ منهما فیه محذور المخالفه العملیه، وهو غیر جائز.

واجراءه فی أحدهما المعیّن ممّا لا مرجّح له کما سیأتی إن شاء اللّه الاشاره إلی عدم امکان ذلک.

والأخذ بأحدهما لا بعینه یوجب الترخیص فیما یحکم العقل بالتخییر فی

الاجتنـاب عنه، وعليه فشـمول اطلاـق خطـابه حتى لمثـل ما يلزم فيه المخالفه العمليه الاحتماليه مع عـدم كون الحكم فى أطراف التجويز الزامياً حتى يسـتلزم التخيير، لأجل وقوع المكلف بين المحذورين، مشكلٌ جدّاً، بل لا يخلو عن منعٍ قطعاً، كماترى ذلك فى حكم العقلاء باجتنابها فى مشابه ذلك إذا دار أمر البعيد بين الشيئين المردّدين:

فى كون أحدهما سماً مهلكاً وهو واضح لا غبار فيه وهذا هو القسم الأول من التعارض فى الاستصحابات.

نعم، إن اُريـد التكلم فى البحث الاستصـحابين المتعارضـين من جريـانه فى الطرفين من العلم الاجمالى أو فى أحـدهما، لابـد أن يفرض فيمـا لاـ يلزم منه محـذور المخـالفه العمليه القطعيه، ولاـ المخالفه الاحتماليه العمليه، بل الأثر المترتب على العمل بهما لم يلزم منه إلّا المخالفه الالتزاميه، وهو قابلٌ للبحث وفيه النقض والابرام.

حكم جريان الاستصحابين مع عدم لزوم المخالفه

بعـد الفراغ عن صور تعـارض الاستصـحابين الآـنفه، يصـل الـدور إلى البحث عن الاستصـحابين الـذين لا يلزم منه مخالفه عمليّه قطعيه، وهو أيضاً على أقسام:

تاره: يقوم دليل من الخارج من اجماعٍ وغيره على عـدم امكان الجمع بين المستصـحبين، مثل تتميم الماء النجس كرّاً بماءٍ طاهر، حيث قام الاجماع على لزوم اتحاد حكم المائين المجتمعين إذا لم يكن متصفاً بصفه النجاسه فى بعض

الماء من اللّون وغيره، ولولا هذا الاجماع لكانت القاعده تقتضى بقاء ماء الطاهر على طهارته والنجس على نجاسته، فمع قيام هذا الاجماع على الاتحاد يوجب الشک:

فى أنّ لازمه هو الحكم ببقاء طهاره الماء على طهارته وصيروره الماء النجس طاهراً، أو يمكن أن يكون بالعكس والاجماع لا يفيد أزيد من حصول الشک فى بقاء الحاله السابقه لكلٍّ من الانائين؟

فموضوع الاستصحاب فى كلّ منهما ثابت إلّا أنّه لا يجريان معاً من جهه مخالفته مع الاجماع، فمعنى هذا الاجماع ليس إلّا بيان ثبوت التلازم واقعاً وظاهراً بين ثبوت حكم ماء مع الحكم فى ماء آخر مختلطٍ به لأجل الدليل، فعدم جريان الاستصحاب هنا ليس لأجل لزوم المخالفه القطعيه العمليه، بل لأجل الفرار عن مخالفه الدليل الدال على عدم صحه الجمع بين المستصحبين.

فهذا هو القسم الثانى من الاستصحابين المتعارضين.

وأُخرى: ما يكون جريان الاستصحابين المتخالفين فى المؤدى الذى يلزم من جريانها التفكيک بين المتلازمين ظاهراً، مع أنّه لا تفكيک بينهما واقعاً، بلا فرق بين كون المتلازمين شرعيين أو عاديين، ومثالهما مثل ما لو توضأ بمائع مردّدٍ بين البول والماء، حيث مقتضى استصحاب طهاره البدن الحكم بأن المائع كان ماءً، مع أنّ اجراء استصحاب بقاء الحدث يحكم بكونه بولاً، حيث أنّ مؤدّى نفس المستصحبين لا يلزم العلم التفصيلى بمخالفه ما يؤديان إليه، لأنهما لم يتخدا فى المؤدّى، إلّا أنّ لازم كلّ منهما يخالف مع لازم الآخر، المستلزم جريانهما التفكيک

بين المتلازمين الشرعيين ظاهراً، أى يحكم ظاهراً بطهاره البدن وبقاء الحدث مع أنّه ليس كذلك فى الواقع، إذ نحن نعلم اجمالاً فى الواقع أنّه ليس إلّا بواحد منهما، وهكذا فى العاديين مثل استصحاب بقاء الحياه مع استصحاب عدم نبات اللّحيه، حيث إنّه على حسب اقتضاء الطبيعه العاديه لا ينفك بقاء الحياه إلى الآن مع وجود نبات اللحيه معه، ولكن مقتضى جريان الاستصحاب فى كلّ منهما استلزام التفكيك بينهما ظاهراً.

والظاهر كما هو المتسالم بين الأصحاب، هو الالتزام بمثل هذا، حيث يحكمون بجريان الاستصحاب فى كليهما، ويلتزمون بالتفكيك بينهما ظاهراً، لأنّه لا ملازمه بين وجود التلازم بينهما واقعاً والتلازم ظاهراً، وتسليمهم بذلك هو أقوى شاهد على أنّ الاصحاب لا يعتقدون فى الاستصحاب إلّا البناء فى العمل ظاهراً لا تنزيل المؤدّى بمنزله الواقع، وكونه كأنّه هو الواقع، إذ لو كان مؤدّى الاستصحاب هو هذا لزم منه القول بعدم وجود التلازم بين المتلازمين الشرعيين واقعاً، مع أنّه ليس كذلك قطعاً.

فظهر أنّه لو قيل بأن الاستصحاب معدودٌ من الأصول المحرزه، فإنّه ليس مقصودهم كونه كالأمارات، ولأجل ذلك يفرّق عندهم بين مثبتات الأمارات والأصول من الحجيه فى الأولى وعدمها فى الثانيه.

وكيف كان، فالتعبد بجريان الاستصحابين فى هذا القسم الذى يعدّ قسماً ثالثاً فى المقام ممّا لا اشكال فيه بخلاف القسمين السابقين.

القسم الرابع: من الاستصحابين هو ما يجرى الاستصحاب فى طرفٍ واحدٍ دون الآخر، لا لأجل استلزامه المخالفه العمليه كما فى القسم الأول، ولا لأجل وجود الدليل على عدم صحه الجمع بين مؤداهما كما فى القسم الثانى، بل ولا كالقسم الثالث الذى قد جرى فيه الاستصحابان بلا اشكال.

بل عدم جريان الاستصحاب فى أحد طرفيه دون الآخر لأجل أنّ الأثر الشرعى المترتب للمستصحب فى زمان الشك كان لأحدهما دون الآخر، ومن المعلوم أن الاستصحاب إنّما يجرى باعتبار الأثر، فإذا لم يكن فى طرفٍ له أثر شرعى لا يجرى الاستصحاب فيه، بل يجرى فى طرفٍ فيه الأثر، وعليه فذكره لبيان تمام أقسام تعارض الاستصحابين.

أقول: هذه الأربعه من الأقسام ممّا لا اشكال فيها فى الجمله وقد اتفق الاعلام على جريانه فيها وعدمه.

حكم جريان الاستصحابين المستلزم مخالفه العلم الاجمالى

القسم الخامس: والّذى ينبغى أن يبحث فيه هو القسم الخامس الذى وقع فيه البحث، والنقض والابرام، وهو ما لو كان من جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الاجمالى لا يلزم مخالفه عمليه، ولا التفكيك بين المتلازمين، ولا ما قام الدليل على عدم صحه الجمع فى المستصحبين، بل يلزم من جريانه فى طرفيه مخالفه للعلم الاجمالى، أى يعلم بأنّ أحدهما لا يكون مطابقاً للواقع، ويلزم التعبّد بهما

المخالفه الالتزاميّه دون العمليه، مثل ما لو علم سابقاً بنجاسه الانائين، ثم علم بعده بطهاره أحدهما قطعاً، فاستصحاب النجاسه فى كلّ منهما والحكم بالاجتناب عنهما لا يلزم إلاّ ما عرفت من منافاته مع العلم الاجمالى بطهاره أحدهما، وهذا الالتزام بهما مستلزم للمخالفه الالتزاميه للحكم الشرعى فى البين، ففى مثل ذلك قد وقع الخلاف بين الشيخ - وتبعه المحقّق النائينى - من عدم الجريان، وبين المحقق الخراسانى من الجريان فيهما، فلا بأس بذكر دليلهما والنظر إلى ما هو الحقّ عندنا.

رأى الشيخ رحمه الله : وقد استدلّ الشيخ لعدم الجريان باجمال دليل الاستصحاب بالنسبه إلى المقام، لأنّ مقتضى اطلاق الشك فى قوله: «لا تنقض اليقين بالشک» هو شموله للشک المقرون بالعلم الاجمالى، وجريان الاستصحاب فى طرفيه، ومقتضى اطلاق اليقين فى قوله: «ولكن تنقضه بيقينٍ آخر» هو شموله أيضاً للعلم الاجمالى وعدم جريان الاستصحاب فى أحدهما، ولا يمكن الأخذ بكلا الاطلاقين، لأنّ مقتضى الاطلاق الأول هو الايجاب الكلى وجريان الاستصحاب فى الطرفين، ومقتضى الاطلاق الثانى هو السلب الجزئى وعدم جريانه فى أحدهما، ولا خفاء فى مناقضه السلب الجزئى مع الايجاب الكلّى، ولا قرينه على تعيين الأخذ بأحدهما، وعليه فالدليل مجملٌ ولا يجوز التمسک به.

ولا يخفى رجوع كلام الشيخ إلى أن وجه عدم الأخذ به فيهما هو المانع الموجود فى مقام الاثبات لا الثبوت.

وقـد اُجیب عنه أوّلاً: إنّ هذا الذیل غیر موجود فی جمیع أخبار الاستصـحاب، فیجوز التمسک بما لیس فی ذیله هذه الجمله: «بل انقضه بیقین آخر» فاجمـال الـدلیل الموجود فی ذیله لاـ یوجب اجمال ما لیس فیه ذلک، لأن الاجمال عباره عن عـدم الـدلاله لا الدلاله علی العدم.

أقول: وفیه ما لا یخفی، لأن مقتضی الجمع بین الدلیلین هو اخراج الشک فی اطراف العلم الاجمالی بواسطه التقیید.

وثانیـاً: الظـاهر کون المراد من الیقین فی قوله: «بـل انقضه بیقینٍ آخر» هو الیقین بـالعلم التفصـیلی، لأـنه یتعلّق بمـا تعلق به الیقین السابق الأوّل، فلیس المراد هو الأعم من التفصـیلی حتی یشمل العلم الاجمالی أیضاً، لأن متعلق هذا العلم هو عنوان أحدهما لا ما تعلق به الیقین السـابق، فلاـ مـانع حینئـذٍ من التمسـک باطلاق دلیل الشک الشامل لأطراف العلم الاجمالی، فیجری فی کلّ واحدٍ منهما، فیکون هنا هو الایجاب الکلی دون السلب الجزئی.

وهـذا الجواب یرجع إلی انکـار أصـل الاجمـال، بـل یکون فی الحقیقه کلاهما مؤیـداً لاطلاق الآخر من الیقین والشک، فالمقام أیضاً یعـدّ مصـداقاً لـدلیل الاستصـحاب أیضاً، فهذا المانع الاثباتی قد ارتفع، مع أنّ صدق النقض حقیقهً لا یکون إلاّ بما تعلق به الشک، وهو کلّ واحدٍ منهما لا أحدهما.

نعم، قد ادّعی المحقق النائینی قدس سره هنا بالمانع الثبوتی، وإلیک مجمل کلامه.

قال المحقق النائینی: (إنّ الاستصحاب إنْ کان من قبیل الأصول غیر

المحرزه كأصاله الاحتياط، حيث لا يكون ناظراً إلى الواقع، جاز جريانه فى أطراف العلم الاجمالى، ولا يلزم منه العلم بالمناقضه مثل العلم بحليّه النظر إلى إحدى المرأتين لكونها من المحارم، لا يمنع عن جريان أصاله الاحتياط فيهما، إذ معنى الاحتياط هو ترك الحلال مقدمةً لترك الحرام، فلا- تنافى بين العلم الاجمالى وأصاله الاحتياط، بخلاف ما إذا كان الأصل من الأصول المحرزه الناظره إلى الواقع كالاستصحاب، فإن جريانه فى الطرفين مع العلم بمخالفه أحدهما للواقع غير معقول، فإن التعبّد بالبناء العملى على نجاسه كلا الانائين لا يجتمع مع العلم بطهاره أحدهما، فإطلاق دليل الاستصحاب وان كان ظاهراً فى الشمول للشك المقرون للعلم الاجمالى، إلاّ- أنه لابدّ من رفع اليد عن هذا الظهور لأجل المحذور الثبوتى التى قد عرفت فيه) انتهى ملخص كلامه بتقرير منا.

أقول: لا يخفى للمتأمّل من الاشكال فيه:

أوّلاً- بما قد عرفت منا أن كون الأصل من الأصول المحرزه ليس معناه أنّ مؤدّاه هو الواقع حقيقةً حتى ينافى ويناقض مع العلم بالخلاف فى أحد الطرفين كما توهّمه، بل معناه هو البناء العملى من جهه ترتيب آثار الواقع عليه، وهذا لا ينافى كون الحكم فى الواقع هو الطهاره وفى الظاهر ومقام ترتيب الأ-ثر هو النجاسه والاجتناب كما قلنا مثل ذلك فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى، بل وقد عرفت أنّه لأجل ذلك يفرق بين الأصول المحرزه والأمارات من جهه حجيه مثبتات الثانيه دون الأولى، مع أنه لو كان مؤدى تلك الأصول هو ترتيب أثر

الواقع بما أنه هو الواقع، كان اللازم القول بحجيته مثبتاتها كما لا يخفى، هذا أوّلاً.

وثانياً: لو كان الأمر كما قاله، لزم أن لا يجرى الاستصحاب فى القسم الثالث - الذى كان مؤدّى الاستصحابين متخالفاً - ولكن لازم كلّ معارض مع لازم الآخر حيث يستلزم من جريانه فيهما التفكيك بين المتلازمين الشرعيين من طهاره البدن وبقاء الحدث باستصحابهما، مع وجود العلم الوجدانى بمخالفه أحدهما للواقع. والعجب أنّ الشيخ قدس سره والمحقق النائينى قدس سره ملتزمان بجريانه فيها مع أنهما لم يشير إلى المانع الاثباتى ولا ـ الثبوتى فى جريانهما فيه، مع اشتراكه مع غيره فى هذين المحذورين، كما لا يخفى.

وثالثاً: لو كان مؤدّى الاستصحاب والأصول المحرزه بيان أنّه هو الواقع، فكما أنه يلزم محذور عدم امكان التعبد بكلا الاستصحابين المتعارضين لأجل حصول المناقضه مع العلم الوجدانى بخلاف أحدهما للواقع، كذلك لابد أن يحصل هذه المناقضه مع مخالفه الاستصحابين مع مؤدّى الظن الغير المعتبر إذا كان الظن غير المعتبره دالاً لأحدهما، وكذلك يحصل التقويه بما هو مؤدّى الظن غير المعتبر إذا كان مؤداه موافقاً لأحدهما، مع أنه لم يُسلّموا الترجيح بموافقه أحد الاستصحابين للظنّ غير المعتبر، كما سنذكره لاحقاً إن شاء اللّه.

وعليه، فالالتزام بالتناقض فى العلم الوجدانى بالمخالفه لأحد الاستصحابين، مع الالتزام بعدم ترجيح أحدهما إذا وافق الظن الغير المعتبر، لا يخلو عن تهافتٍ على هذا القول.

ورابعاً: إنّ قاعده الفراغ لا تخلو: إمّا تكون من الأمارات أو من الأصول المحرزه، ومع ذلك يحكم فيمن إذا كان جنباً وأتى بالصلاه، وشك بعد الفراغ عنها فى أنّه قد اغتسل قبل الصلاه أم لا، بصحه صلاته لقاعده الفراغ، ووجوب الغُسل عليه للصلوات الآتيه وسائر الواجبات المشروطه بالطهاره من الحَدَث الأكبر، كلّ ذلك بمقتضى بقاء الحدث الأكبر بالاستصحاب، مع العلم الاجمالى بمخالفه أحد الأصلين للواقع، مع كونهما من الأصول المحرزه.

وبالجمله: فحلّ المشكله لا يتم إلّا بما قلنا من عدم التنافى بين الالتزامين من حيث الواقع والظاهر كما لا يخفى.

خلاصه الكلام: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّه لا مجال للاشكال فى جريان الاستصحاب فى المتعارضين بما لا يوجب مخالفه عمليه، بل غايته لزوم المخالفه الالتزاميه ومثلها لا تضرّ.

ثمره القولين من الجريان وعدمه: بعد اشتراك القولين فى وجوب الاجتناب عن الانائين الذين نعلم بنجاسه أحدهما وطهاره الآخر بعد العلم بنجاسه كليهما سابقاً إمّا لأجل الاستصحابين، أو لأجل تنجّز العلم الاجمالى بذلك بعد تساقطهما فى الملاقى لأحد الانائين، إذ يحكم بنجاسته على القول بالجريان، لأنّه بعد الحكم بنجاسه الملاقى (بالفتح) يوجب التعبّد بنجاسه الملاقى (بالكسر) أيضاً، هذا بخلاف الملاقى لبعض الأطراف من العلم الاجمالى، حيث لا يكون محكوماً بالنجاسه، لعدم كون الملاقى من أطراف العلم الاجمالى، نعم يجب الاجتناب عن

الملاقی أیضاً إذا اجتمع هذا الملاقی مع ملاقٍ آخر لطرفٍ آخر من اطراف العلم الاجمالی، حیث یجیء العلم فی الملاقیین أیضاً فیجب الاجتناب عنهما.

اللّهم إلاّ أن یقال: إنّه لا یجب الاجتناب عن الملاقی لطرفٍ واحدٍ حتی علی القول بجریان الاستصحاب فی الانائین أیضاً، لأن نتیجه الجریان هو التساقط، ولازم التساقط سقوط أثر الاستصحابین حتی بالنسبه إلی أثر الأثر، فیرجع إلی العلم الاجمالی المنجّز، وهو لا یفید إلاّ الاجتناب عمّا هو واقع فی أطراف العلم الاجمالی، دون ما لم یکن کذلک کالملاقی لأحدهما.

وعلیه، فلا یجب الاجتناب عن الملاقی علی کلا المسلکین، فلا ثمره لهذا الاختلاف من جهه العمل، فتأمّل فإنه دقیق.

نعم، علی القول بالجریان وعدم التساقط فی الحکم لا فی نفس المستصحبین ولا فی آثارهما، یصحّ هذه الثمره التی قد عرفت، ولعلّ هذا هو مقصود صاحب «الکفایه» من الذهاب إلی الجریان کما یظهر فهم ذلک منه من کلام المحقّق الخوئی فی «مصباح الأصول» فی بیان وجه الفرق بین القولین.

أقول: قد عرفت من جمیع ما ذکرنا:

۱- إنّ تعارض الاستصحابین یوجب التساقط إذا فرض وجود علم إجمالی بمخالفه أحدهما للواقع، سواء لزم منه الوقوع فی المخالفه العملیه القطعیه، أم لم یلزم ذلک منه.

۲- کما قد عرفت أنّه لا یمکن الالتزام بالتخییر وقد ذکرنا وجهه تفصیلاً.

۳- کما لا یمکن الالتزام بتقدیم أحدهما المعیّن وترجیحه بالمرجّحات، لأنّ المرجّح الذی یرید أن یرجّح لابدّ أن یکون أحد اُمور من الدلیل الاجتهادی، أو الأصول العقلائیه المعتبره، أو الأصول الشرعیه أو العقلیه المعتبره، أو غیر المعتبره، أو الدلیل الظنی غیر المعتبر.

ولا سبیل إلی الترجیح بالأوّل والثانی لحکومتهما علی الاستصحاب، ولا معنی للترجیح بما یکون وجوده حاکماً علی ذلک الأصل، کما لا سبیل إلی الترجیح بالثالث والرابع مثل أصاله البراءه والاحتیاط والبراءه العقلیه، لأنّ الاستصحاب یقدّم علیهما. کما لا معنی لمزیّه شیء کان ذی مزیّه مع وجود ما یعدمها، إذ لا مجال للترجیح بالشیء المفقود. ومن ذلک یعلم أنه لا مجال لترجیح ما کان الاستصحاب حاکماً علیه مثل أصاله الطهاره بالنسبه إلی استصحابها، کما لا ترجیح فی عکسه، أی لا یترجّح أصاله الطهاره مع استصحابها لحکومته علیها.

أقول: بقی البحث عن الترجیح بدلیل ظنی غیر معتبر - مثل العدل الواحد - لو قلنا بعدم اعتباره عند فقد البیّنه، فهل یرجّح الاستصحاب به أم لا؟

الأقوی عدم امکان الترجیح به أیضاً، لعدم توافق مضمونهما ولا رتبتیهما، لأن:

مفاد الاستصحاب لیس إلّا ترتیب آثار الیقین فی زمان الشک، أو ترتیب آثار الواقع فی زمان الشک.

ومفاد الدلیل الظنی هو ترتیب آثار الواقع بما أنه هو الواقع، لکونه طریقاً إلی الواقع، بخلاف الاستصحاب حیث لا یکون طریقاً.

نعم، لابـد أن يرجّـح به على مسـلك من اعتبر الاستصـحاب من الأـصول المحرزه بمـا أنه هو الواقع، كما ظهر من كلام المحقّق النـائينى قـدس سره ، وقـد عرفت الاشـكال فيه وأنّه غير صـحيح، فـإذا لم يمكن أن يكون ترجيحاً فلاـ محيص من التساقط عند التعارض، وهو المطلوب.

هذا تمام الكلام فى الاستصحابين المتعارضين.

***

حکم تعارض الاستصحاب مع القواعد الفقهیه

البحث الثالث: وهو عن حکم التعارض بین الاستصحاب ومع واحد من القواعد الفقهیّه المشهوره وهی ثلاثه:

۱- قاعده الفراغ والتجاوز لعمل نفسه.

۲- وقاعده أصاله الصحه فی عمل الغیر.

۳- وقاعده الید والقرعه.

وحیث أنّ الشروع فیه موقوفٌ علی بیان مقدمه تفید لجمیعها فلابدّ من الشروع بها، فنقول:

قد عرفت منّا فی تضاعیف المباحث السالفه وجه الفرق بین الأماره والأصل، فلا بأس بذکر ما به یمتاز أحدهما عن الآخر حتی یتّضح فی أنّ القواعد المذکوره من أیّ قسمٍ منهما، فنقول ومن اللّه الاستعانه والتوفیق.

إنّه یعتبر فی الأماره أمران:

أحدهما: أن تکون لها جهه کشفٍ ناقص فی حَدِّ ذاته ولولم یعتبره الشارع کخبر العادل، خصوصاً إذا کان متعدداً والمسمّی بالبیّنه، حیث إنّ خبر لولا ـ اعتبار الشارع له جهه کشفٍ عن الواقع، وإلّا لولا ذلک لا یمکن للشارع أن یخلق ویجعل له الکشف المعتبر بحسب الظاهر - مع صرف النظر عن قدره اللّه التی لا اشکال فی أنه قادرٌ علی کلّ شیء ولا شک فیه ولا ریب یعتریه - إذ الکلام هنا بحسب ظاهر العرف والعقلاء.

ثانیهما: أن یکون الشارع قد تمّم کاشفیتها وطریقتها للواقع، وإلاّ لما صارت أماره للواقع.

فإذا تحقق هذا الأمران فی شیء یکون قابلًا للأماریه، فإذا فقد أحد الأمرین مثل جهه الکشف مثلًا مثل أصاله البراءه والحِلّ أو لم یعتبره الشارع من جهه کشفه، ولا یکون عند الشارع معتبراً من تلک الناحیه، فلا یکون أماره مثل الاستصحاب علی ما هو المختار، خلافاً لمن ذهب إلی کونه من الأمارات فیصیر أصلًا عملیّا.

هذا، وعرفت أن الأصل علی قسمین:

تاره: یکون فی صدد بیان التعبّد بالاحراز وترتیب أثر الیقین فی ظرف الشک، فیکون الأصل من الأصول المحرزه کالاستصحاب.

واُخری: ما لا یکون کذلک بل المقصود بیان وظیفه المتحیّر والجاهل من دون نظر إلی ما هو الموجود له فی الحاله السابقه، وهذا القسم معدودٌ من الأصول غیر المحرزه کالبراءه والاحتیاط.

هذان القسمان من الأمارات والأصول مما لا کلام فیهما فی الجمله.

وهنا قسمٌ ثالث: حیث قد یشتبه فیه من حیث أنّه أماره أو أصل، وجهه الشک تکون من جهه عدم العلم بجهه الاعتبار، وأنّه هل کان من جهه تتمیم الکشف بعد الفراغ عن وجود جهه کشفٍ ناقص فیه بلا اشکال، أو أنّ اعتباره شرعاً من حیث کونه من الأصول المحرزه والأصول الفقهیه وهی التی وقع فیها تلک القواعد المذکوره، ولابدّ أن نلاحظ کلّ واحد منها مستقلًا برأسه، فلذلک نشرع فی تحقیقها.

حكم تعارض الاستصحاب مع قاعده الفراغ والتجاوز

اختلف الأعلام فيهما اختلافاً شديداً فى أنه:

هل المستفاد من الأدله اعتبارها من باب الطريقيه، بمعنى أن الشارع جعل الظن الحاصل نوعاً من غلبه عمل الفاعل المختار المريد افراغ ذمته بما هو وظيفته من العمل، أماره على اتيانه والغاء احتمال خلافه، لتكون القاعده حينئذٍ أماره تأسيسيه شرعيّه.

أو أنهما أماره عقلائيه أى إنّ العقلاء يعدّون حصول الظن من الغلبه الحاصله فى عمل العاملين المختارين اللذين فى صدد افراغ ذمتهم، يعدّون ذلك أمارةً على اتيان تلك الأجزاء والشرائط أو العمل، فتكون حينئذٍ القاعده أماره عقلائيه، وتكون الروايات فى صدد امضاء ما لدى العقلاء، أو تكون القاعده إمّا أصلًا عمليّاً وهو التعبد الشرعى، أو بناءً عقلائياً على الاتيان بالجزء المشكوك أو الشرط المشكوك أو العمل المشكوك صحته، وأن المكلف الشاك يكون قد أتاه صحيحاً، وعليه تكون القاعده أصلًا عمليّاً.

فإذا صارت أصلًا فقد يناقش فى أنّه أصل عملى محرز ومعدودٌ من الأصول المحرزه، أو ليست منها بل هى من غير المحرزه.

هذا كلّه إن جعلنا القاعدتين واحده.

وأمّا على فرض التعدّد واعتبار قاعده الفراغ غير قاعده التجاوز، فتأتى فى

كـلّ واحـده منهمـا تلـك الاحتمالاـت بصوره الاتّحـاد أو الاختلاف، فتصـبح الفروض كثيره، لكن لا حاجه إلى ذكرها تفصـيلاً الموجب لاطاله الكلام بما لا ضروره لها، إذ باستطاعه البيب الوقوع على حكم فروض المسأله.

أقول: بيـان الحقّ والرأى المختـار يتوقف على الرجوع إلى الأخبـار الوارده فيهـا، وملاـحظه مـدلولها حـتى يلاحـظ مـا يمكن أن يسـتفاد منها، واخبارها متشته فى أبواب مختلفه من كتب الفقه والحديث، فنشير إليها تفصيلاً مع ذكر مصادرها، حتى يسهل لمن أراد الرجوع إليها، فنقول ومن اللّه التوفيق.

الأخبار فى المقام على طائفتين:

الطـائفه الأولى: الأخبار التى لسانها لسان الفراغ عن العمل أى يكون الشك حاصـلاً بعـد الفراغ من العمل، حيث يأمر الإمام عليه السلام بعدم الاعتناء والحكم بالصحه:

۱- صـحيحه محمد بن مسـلم، قال: «قلت لأبى عبداللّه عليه السـلام : رجلٌ شك فى الوضوء بعد ما فرغ من الصـلاه؟ قال: يمضى على صلاته ولا يعيد»(۱).

۲- وروايته الاُخرى، قال: «سـمعت أبا عبداللّه عليه السـلام يقول: كلّ ما مضـى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكّراً فامضه ولا اعاده عليك فيه»(۲).

۳- والروايه الثالثه الصحيحه عنه عليه السلام : «فى الرجل يشك بعد ما ينصرف من۶.

۱- الوسائل: ج۱، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء الحديث ۵.

۲- الوسائل: ج۱، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء الحديث ۶.

صلاته؟ قال: فقال: لا یعید ولا شیء علیه»(۱).

۴- والروایه الرابعه الصحیحه، عن أبی جعفر علیه السلام ، قال: «کلّ ما شککت فیه بعد ما تفرغ من صلاتک فامض ولا تعد»(۲).

۵- والروایه الخامسه عن أبی عبداللّه علیه السلام ، أنّه قال: «إذا شک الرجل بعد ما صلّی فلم یدرأ ثلاثاً صلّی أم أربعاً، وکان یقینه حین انصرف أنّه کان قد أتم، لم یعد الصلاه، وکان حین انصرف أقرب إلی الحق منه بعد ذلک»(۳).

۶- صحیحه زراره، عن أبی جعفر علیه السلام ، فی حدیث قال: «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت فی حال اُخری فی الصلاه أو فی غیرها فشککت فی بعض ما سمّی اللّه ممّا وجب اللّه علیک فیه وضوئه، لا شیء علیک فیه الحدیث»(۴).

أقول: ظاهر هذه المجموعه من الأخبار یفید قاعده الفراغ، وهی فی دلالتها إلی هذه القاعده أقرب من قاعده التجاوز، مثل ما یأتی فی موثقه ابن بکیر حیث یحتمل کونه لقاعده الفراغ أقرب من قاعده التجاوز.

الطائفه الثانیه: ما یظهر منها قاعده التجاوز، أی الشک کان فی الأجزاء فی عمل واحدٍ قد جاوزه:۱.

۱- الوسائل: ج۵، الباب ۲۷ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، الحدیث ۱.

۲- الوسائل: ج۵، الباب ۲۷ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، الحدیث ۲.

۳- الوسائل: ج۵، الباب ۲۷ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، الحدیث ۳.

۴- الوسائل: ج۱، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

۱- الخبر الصحیح الذی رواه زراره، قال: قلت لأبی عبداللّه علیه السلام : «رجل شک فی الأذان وقد دخل فی الاقامه؟ قال: یمض.

قلت: رجل شک فی الأذان والاقامه وقد کبّر؟ قال: یمضی.

قلت: رجل شک فی التکبیر وقد قرأ؟

قال: یمضی.

قلت: شک فی القراءه وقد رکع؟ قال: یمضی.

قلت: شک فی الرکوع وقد سجد؟ قال: یمضی علی صلاته.

ثم قال: یا زراره إذا خرجت من شیء ثم دخلت فی غیره فشکک لیس بشیء»(۱).

۲- وحدیث مصحح ابن بکیر عن محمد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السلام ، قال: کلّ ما شککت فیه ممّا قد مضی فامضه کما هو»(۲).

۳- وحدیث علی بن جعفر فی الصحیح عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام ، قال: «سألته عن رجل رکع وسجد ولم یدر هل کبّر أو قال شیئاً فی رکوعه وسجوده، هل یعتدّ بتلک الرکعه والسجده؟ قال إذا شک فلیمض فی صلاته»(۳).

یحتمل أن یکون مراد المسائل من التکبیر هو تکبیره الاحرام الواجب، کما یحتمل أن یراد منه تکبیره المندوب أو الواجب قبل الرکوع.۹.

۱- الوسائل: ج۵، الباب ۲۳ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، الحدیث ۱.
۲- الوسائل: ج۵، الباب ۲۳ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، الحدیث ۳.
۳- الوسائل: ج۵، الباب ۲۳ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، الحدیث ۹.

۴- ومصحّحه عبداللّه بن أبی یعفور، عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال: «إذا شککت فی شیء من الوضوء وقد دخلت فی غیره فلیس شککک بشیء، انّما الشک إذا کنت فی شیء لم تجزه»(۱).

۵- وموثقه بکیر بن أعین، قال قلت له: الرجل یشکّ بعد ما یتوضأ؟

قال هو حین یتوضّأ أذکر منه حین یشک»(۲).

وقد عرفت أن مدلول هذا الخبر أقرب إلی لقاعده الفراغ من کونه لقاعده التجاوز.

۶- حدیث حمّاد بن عثمان، قال: قلت لأبی عبداللّه علیه السلام : «أشک وأنا ساجد، فلا أدری رکعت أم لا؟ قال: امض»(۳).

۷- وحدیثه الآخر، قال: قلت لأبی عبداللّه علیه السلام : «أشک وأنا ساجد، فلا أدری أرکعت أم لا؟ فقال: قد رکعت امضه»(۴).

۸- حدیث فضیل بن یسار، قال: قلت لأبی عبداللّه علیه السلام : استتمّ قائماً فلا أدری أرکعت أم لا؟

قال: «بلی قد رکعت فامض فی صلاتک فإنّما ذلک من الشیطان»(۵).۳.

۱- الوسائل: ج۱، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

۲- الوسائل: ج۱، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحدیث ۷.

۳- الوسائل: ج۴، الباب ۱۳ من أبواب الرکوع، الحدیث ۱.

۴- الوسائل: ج۴، الباب ۱۳ من أبواب الرکوع، الحدیث ۲.

۵- الوسائل: ج۴، الباب ۱۳ من أبواب الرکوع، الحدیث ۳.

۹- وحدیث اسماعیل بن جابر، قال: قال أبو جعفر علیه السلام : «إنّ شک فی الرکوع بعد ما سجد فلمیض، وإن شک فی السجود بعد ما قام فلیمض، کلّ شیء شک فیه ممّا قد جاوزه ودخل فی غیره فلیمض علیه»(۱).

۱۰- حدیث محمد بن مسلم، عن أحدهما، قال: «سألته عن رجل شک بعد ما سجد أنه لم یرکع؟ قال یمضی فی صلاته»(۲).

۱۱- حدیث عبدالرحمن بن أبی عبداللّه، قال: «قلت لأبی عبداللّه علیه السلام : رجلٌ أهوی إلی السجود فلم یدر أرکع أم لم یرکع؟ قال: قد رکع»(۳).

۱۲- حدیث آخر لمحمد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السلام : «فی رجل شک بعد ما سجد أنّه لم یرکع؟ فقال: یمضی فی صلاته حتی یستیقن إنّه لم یرکع، الحدیث»(۴).

هذه جمله ما وجدناها من أخبار القاعدتین فی «الوسائل» فی أبواب مختلفه من الفقه، ولعلّ المتتبع یقف علی أزید منها، خصوصاً إذا اضفنا إلیها ما فی غیر «الوسائل».

وبعد ما عرفت الطائفتین من الأخبار، وان کان فی بعضها ما یمکن استفاده کلّ من القاعدتین منه مثل الخبر المرویّ عن محمد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السلام ۷.

۱- الوسائل: ج۴، الباب ۱۳ من أبواب الرکوع، الحدیث ۴.
۲- الوسائل: ج۴، الباب ۱۳ من أبواب الرکوع، الحدیث ۵.
۳- الوسائل: ج۴، الباب ۱۳ من أبواب الرکوع، الحدیث ۶.
۴- الوسائل: ج۴، الباب ۱۳ من أبواب الرکوع، الحدیث ۷.

بقوله: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» فهذا الخبر قابل للانطباق باطلاقه على القاعدتين إذ يصدق على كلّ واحد منهما إنّه (ممّا قد مضى) إمّا عن نفس العمل بتمامه أو جزئه المشكوك فيه، إلّا أنه متفرعٌ على كونهما قاعدتين، والا لا واقع لذلك.

أقول: يقع البحث هنا فى مواضع:

الموضع الأوّل: فى بيان أنّ قاعده الفراغ والتجاوز هل هما قاعدتان مستقلان، أو أنهما قاعده واحده.

الذى يظهر من أوّل كلام الشيخ الأنصارى فى الموضع السادس بقوله: (إنّ الشك فى صحه المأتى به حكمه حكم الشك فى الاتيان، بل هو هو، لأن مرجعه إلى الشك فى وجود الشىء الصحيح) أنهما قاعده واحده، لأن قاعده التجاوز على مسلكه عباره عن الشك فى وجود الشىء بعد التجاوز عن محلّه، وقاعده الفراغ هو الشك فى وصف صحته بعد الفراغ عن وجوده، فبهذا التأويل يرجع القاعدتين إلى قاعده واحده.

الموضع الثانى: هل هى مختصّه بباب الصلاه، أو يأتى فى كلّ الأبواب من الفقه؟

والذى يظهر من القوم ومورد تسالمهم هو أن قاعده الفراغ قاعده عامه سيّاله فى جميع الأبواب حتى فى المعاملات، بخلاف قاعده التجاوز حيث إنّه كثيراً يدعى اختصاصها بباب الصلاه، إلّا المحقق الخمينى قدس سره حيث ادعى أنه قاعده عامه سيّاله تأتى فى جميع الأبواب، وفصّل فى ارجاع قاعده الفراغ إلى التجاوز:

بین ما لو کان المراد من الفراغ هو الشک فی الصحه، فأورد علیه اشکالات، وأنه لیس المستفاد من الأخبار إلّا قاعده التجاوز.

وبین ما لو کان المراد من قاعده الفراغ هو الشک بعد العمل، لأجل الشک فی وجود الجزء والشرط واتیانهما وعدمه، فهما قاعدتان إلّا أنه قال أخیراً:

(مع وجود عموم قاعده التجاوز لجمیع الأبواب، کان جعل قاعده الفراغ لغواً) وکأنّه أراد بذلک أنه لیس لنا إلّا قاعده واحده، وهی قاعده التجاوز، وهی سیّاله فی جمیع أبواب الفقه.

أقول: الانصاف - بعد التأمّل والدقه فی أخبار الباب - أنّ قاعده الفراغ هی بنفسها شیء یکون جاریاً بعد الفراغ عن اتمام العمل، ثم حصل بعده الشک، سواء تعلق من جهه الشک فی اتیان شیء مانعٍ للصحه وقاطع للصلاه والعمل فیما إذا کان وضعه کذلک، أو کان الشک من جهه ترک شیء کان اللازم اتیانه.

وبعباره اُخری: سواءٌ کان الشک فی الصحه لأجل ترک ما یعتبر اتیانه، أو فعل ما یعتبر ترکه، فیشمل جمیع الحالات کما عرفت ذلک من لسان مدلول الطائفه الأولی من الأخبار، فلا وجه لاختصاص الشک بعد الفراغ إلی خصوص الشک فی الصحه حتّی یرد علیه بأنّ الصحه والفساد لیسا من الأوصاف المجعوله الشرعیه حتی یعتبرهما الشارع، بل یعدان من الأمور المتشرعیه من مطابقه المأتی به للمأمور به.

وبالجمله: ارجاع قاعده الفراغ إلی قاعده التجاوز وجعل تمام الملاک

والکلام فی قاعده التجاوز، ثم جعل قاعده الفراغ لغواً بجهتین: أولاً من عدم امکان جعل وصف الصحه تارهً، وثانیاً من عدم الاحتیاج إلیها مع وجود قاعده التجاوز. اُخری، لیس علی ما ینبغی، فما ذهب إلیه استاذنا الأعظم وما یستفاد من کلامه لا یمکن المساعده معه.

البحث عن وحده القاعدتین وتعددهما

بعد الفراغ عمّا ذکرنا یقع البحث عنهما فی مقامین هما مقام الثبوت ومقام الاثبات، یعنی:

هل یمکن أن یعطینا الشارع عنواناً واحداً بأن یجعل أمراً واحداً جامعاً للقاعدتین علی فرض کون الکبری المجعوله متعدده ثبوتاً، أم یلزم الاستحاله بذلک إن أرید منهما اعطاء قاعدتین؟ وإن نعم یصحّ لو کانت الکبری المجعوله شیئاً واحداً.

ثم علی فرض عدم الاستحاله فی مقام الثبوت ننقل الکلام إلی ملاحظه مقام الاثبات، وإلاّ فإنّه علی فرض الاستحاله لا تصل النوبه إلی ملاحظه حال الاستظهار کما لا یخفی.

أقول: الّذی قیل فی مقام توجیه دعوی الاستحاله فی مقام الثبوت عدّه أمور:

الأمر الأوّل: إنّ متعلق الشک فی قاعده التجاوز إنّما هو وجود الشیء بمفاد کان التامه، وفی قاعده الفراغ إنّما هو فی صحه الموجود بمفاد کان الناقصه، ولا جامع بینهما، فلا یمکن اندراجهما فی کبری واحده هذا.

فأجاب عنه الشيخ قدس سره : - حيث يُنسب إليه أنه مدّع الوحده بين القاعدتين، وأراد ارجاع قاعده الفراغ إلى قاعده التجاوز - بأنّ الشك فى قاعده الفراغ يرجع إلى الشك فى وجود الصحيح بمفاد كان التامه، لا مطلق الوجود، فيصحّ ضرب عنوان واحد بصوره الشك فى الشىء، أى فى وجوده مطلقاً، فى الأعم من كونه شكاً فى أصل وجوده أو فى وجود فرده الصحيح، فليس لنا عنوانان مختلفان بمفاد كان التامه والناقصه حتّى يُدّعى استحاله.

أورد عليه المحقق النائينى: (إنّ التعبّد بقاعده الفراغ إنّما هو لاثبات صحّه الموجود لا ـ لاثبات وجود الصحيح، واثبات الأوّل بالثانى يكون من الأصل المثبت، هذا أوّلاً.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك فى التكاليف باعتبار أنّ المهم فيها هو الخروج عن عهده التكليف، وهو يحصل بوجود فرد صحيح، ولا حاجه إلى اثبات صحه الفرد الموجود، لكن قاعده الفراغ غير مختصّه بباب التكاليف، بل تعمّ الوضعيات، والمهم فيها اثبات صحه الموجود، فإن الأثر مترتب عليه لا على وجود العقد الصحيح).

وفيه: لا ـ يخفى ما فى كلامه من الاشكال، لأنّه إن أراد بأنّ ظاهر الأدله هو القاء صحه الموجود لا الحكم بوجود الصحيح، فهو أمر متين يتّضح ذلك بعد الرجوع إلى ظاهر الأخبار بقوله: «كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو» حيث إنّه الحكم بصحه ما مضى لا ـ الحكم بوجود الصحيح، لكن دعواه الفرق بين العبادات والمعاملات فى ذلك بجعل الأول حاكماً بوجود الصحيح لكونه

محصّلاً للفراغ، والثانیه لصحه الموجود، لا یرجع إلی محصّل لأنه من الواضح أن الشارع إذا حکم بتحقق عقد صحیح، فإنّ معناه لیس إلاّـ ترتیب الأـثر علیه إذ لاـ یمکن التفکیک بین حکم الشارع بتحقق عقـد صـحیح، وبین أن لا یترتب علیه الملکیه، فاذاً لا فرق بین العبادات والمعاملات فی ذلک.

والتحقیق فی الجواب أن یقـال: إنّه لاـ مـانع بـأن یجعـل الشـارع قاعـده کلیّه شـامله لجمیع موارد الشـک، من الشـک فی الوجود المسمّی بقاعده التجاوز، أو الشک فی الصحه المسمّی بقاعده الفراغ عن طریق وضع الحکم علی عنوان الشک فی الشیء بمعناه العـام المعـدود من الأـمور الکلیه العـامه، بـأن یجعـل الشـارع یوجـد ویتحقّق فی العـالم من الآن إلی الأبـدین، فهو محکوم بهـذا الحکم(۱)، فالحکم عام برغم أنّ افراده غیر متناهٍ، لأنّ الجعل متحدٌ مع المجعول وإنّما یختلفان بالاعتبار، ونسـبتهما نسبه المصدر واسمه، فیصحّ من خلال جعلٍ واحد فرض الحکم المجعول علی أفراد متعدده.

الجواب الثالث: إنّ هدف الوضع وغایته هو الاسـتعمال، فالوضع علامه للاستعمال، ولولا الاستعمال لکان الوضع لغواً وباطلاً، ولا یخفی أنّ الاستعمال متناهٍ فی کلّ الأحوال، ولا یتّصف بعدم التناهی، لأنّه من الأفعال الخارجیه، ومثلهاه.

۱- بشـرط أن یکون الحکم لمطلق الوجود - لا صِـرف الوجود مثل صلّ - مثل یحرمُ شرب الخمر حیث یتعدد الحکم بالضروره وتتعدد الاطاعه.

متناه، وجعل الألفاظ غير المتناهيه للاستعمالات المتناهيه باطلٌ، ولذلك يعدّ الاشتراك بهذا البرهان باطلاً. الشک فی شیء بصوره الاطلاق، لأبان يلاحظ فيه الاطلاق، بل بما للفظ اطلاق ذاتی الذی يشمل كلّ شیء، كما كان متعلق الشک أيضاً مطلق كاطلاق الشیء، بأن يشمل الشک فی الوجود أو الشک فی الصحه موضوعاً للحكم بالمضیّ وعدم الاعتناء به، بلا فرقٍ فيه حينئذٍ بين كون الشک فی أثناء العمل ومتعلّقاً للجزء أو بعد تمام العمل وفراغه والشک فی صحّته، وإن كان الشک فی صحته مسبّباً عن الشک فی ايجاد ما يعتبر عدمه، أو فقد ما يعتبر وجوده، فتصوير ذلک بعباره واحده شامله للقاعدتين بالتقريب الذی ذكرناه، لا يستلزم محذوراً فی مقام الثبوت.

أقول: وبما ذكرنا تندفع عدّه توهّمات:

الأول: إن وصف الصحه ليس بمجعول شرعی بل هو من الاُمور المتشرعه الحاصله من مطابقه المأتی به للمأمور به، فكيف يمكن جعله بما ليس جعله ووضعه فی يد الشارع.

وجه الاندفاع: بعد تسليم ذلک - أی كونه غير مجعول ولم نقل بأنّه من الأحكام الوضعيه التی تنالها يد الجعل ولو بالواسطه بأن يقول الشارع صحّت صلاته أو بطلت وفسدت كما نشاهد تعبير ذلک فی الأخبار، وحمل جميع ذلک على الإخبار والحكايه دون الانشاء والعنايه ممّا لا يخلو عن مسامحه - إنّه لم يقصد الشارع جعل نفس الصحه بلا واسطه حتى يوجب الاشكال، بل يحكم

الشارع بالمضیّ وعدم الاعتناء بالشک الراجع ذلک إلی الحکم بالاتیان بالجزء أو الشرط المشکوک فیه الحکم، أو بعدم الاتیان بالمانع والقاطع المشکوک بعدم تمام العمل وفراغه حیث تکون نتیجته الصحه، وهو لیس بمحال.

التوهم الثانی: بأنّ الجمع بین القاعدتین بلفظ واحد وجعل فارد یستلزم الجمع بین اللحاظین وهما الاستقلالی والآلی التبعی فی الجزء، بأن یقال إنّ الشک فی وجود الجزء یعنی أن یلاحظ الجزء بحیال ذاته مستقلاً فی الرتبه السابقه علی الکلّ، مع أن معنی لحاظ المرکب والکلّ وهو الفراغ: لحاظ الجزء مندکاً وتبعاً للکلّ وأن لا یلاحظه إلاّ تبعاً، فکیف یمکن الجمع بین اللحاظین فی لحاظٍ واحد؟ فلابدّ أن یلاحظ: إمّا خصوص الجزء فتختصّ الروایه بقاعده التجاوز، أو یلاحظ خصوص الکل فتختص بقاعده الفراغ.

وجه الاندفاع: ثبت مما مضی أنه إذا لاحظ الشارع عنوان الشک المتعلّق بالشیء بأی وجه کان، وحکم بعدم الاعتناء بذلک الشک، ولزوم بالمضیّ فیه فلا یحتاج حینئذٍ إلی ملاحظه الخصوصیات مع هذا اللحاظ حتی یستلزم ما ذکر، لأنه إن اعتبرنا فی لحاظه ملاحظه جمیع الخصوصیات فی المتعلق، لتوجّه علینا مثل ما قیل، ولکن إذا قلنا بعدم لزوم ذلک فی لحاظ مثل تلک المطلقات، فلا یستلزم حینئذٍ مثل تلک المحذورات کما لا یخفی.

التوهم الثالث: أنّ الجمع بین القاعدتین فی جعلٍ واحد یلزم التناقض فی مدلول قوله علیه السلام : «انما الشک فی شیء لم تجزه» لو کان الشک یعمّ الجزء والکل،

فـإنه لو شـک المصلّی فی الحمـد وهو فی الرکوع، فباعتبـار أنه شـک فی الحمـد بعـد التجاوز فلا یجب علیه العود، وباعتبار أنه شک فی الأثناء قبل الفراغ ولم یتجاوز فلابـدّ علیه العود، والتناقض بین القول بوجوب العود فی الشک فی الحمـد وعـدم وجوبه فیه واضحٌ، ولم یحصل ذلک إلاّ بواسطه الالتزام بجعلٍ واحد للقاعدتین.

وجه الانـدفاع: أن التناقض فی المـدلول إنّما یلزم لو صـدق فی الشک فی الجزء وهو الحمد الشک فی الکل إذا کان فی الأثناء، وهو ممنوع، لوضوح أنّ الشک فی الکلّ لا یصـدق إلاّ إذا کان حـدوث الشک بعد الفراغ واتمام العمل، وهو مفقود فی الفرض المزبور، فلاـ یلزم حینئـذٍ فی المثـال المـذکور إلاّـ الحکم بعـد التجـاوز عنه بالمضـیّ عنه بلحاظ قاعـده التجاوز لا الفراغ، کما لا یخفی.

التوهم الرابع: بأنّ التجاوز فی قاعده التجاوز إنّما یکون بالتجاوز عن محلّ الجزء المشکوک فیه، بخلاف التجاوز فی قاعده الفراغ حیث یکون تجـاوزاً عن نفس المرکّب والکلی لا عن محلّه، فکیف الجمع بین هـذین الأمرین المتفاوتین من المحلّ المشـکوک ونفسه؟

وجه الاندفاع: إن الشک مطلقاً کان بعد التجاوز عن محلّ المشـکوک، سواءٌ کان الشک متعلقاً بالجزء فی الأثناء أو متعلقاته بعد الفراغ، الموجب للشک فی صـحه الکل، والتفاوت بینهما لا یکون إلاّ لوجود الواسـطه وعـدمها، وهو غیر مانع فی المسأله کما لا یخفی.

أقول: فبعد ما عرفت دفع التوهّمات المانعه ثبوتاً لجعل القاعدتین فی جعل

واحد، وعرفت امكانه، لابدّ أن يلاحظ لسان الأدله والأخبار فى مرحله الاثبات، هل هى:

يدلّ على كونهما قاعدتين، بأن تكون قاعده التجاوز قاعده برأسه، والفراغ اُخرى؟

أو هما يكونان شيئاً واحداً، وهو كون الأصل هو التجاوز والفراغ يكون من فروعه كما صرّح بذلك المحقّق الخمينى، وينسب إلى أنّه مقصود الشيخ وصاحب الجواهر؟

أو الأمر بالعكس بأن يكون الأصل هو الفراغ والتجاوز من فروعه، غايه الأمر كان هو بالتعبد والتنزيل فى خصوص الصلاه، وهو ما صرّح به المحقق النائينى؟

فيه وجهان وقولان بل أقوال ثلاثه بالاتّحاد قولان وبالتعدّد قول واحد كما ذهب إليه المحقق العراقى والبجنوردى وصاحب «عنايه الأصول»، بل والمحقق الهمدانى على ما قيل، فعليه تكون قاعده الفراغ قاعده عامه سيّاله فى جميع أبواب الفقه من العبادات والمعاملات وفى العبادات فى الصلاه وغيرها، وقاعده التجاوز فى خصوص الصلاه بواسطه النصوص، لولم نقل بعموميّته أيضاً فى غيرها لعدم صحه ما قاله المحقّق النائينى بأن التجاوز عن المشكوك الموجب لعدم الاعتناء تكون شيئيّه الكل وجدانيه قطعيّه، وأما انطباقها على الجزء لا يمكن إلاّ بعد عنايه اُخرى، وهو تنزيل الجزء منزله الكل فى هذا الأثر كى يصير الجزء بواسطه هذا التنزيل فرداً ومصداقاً تعبّدياً لمفهوم الشىء فى تلك الكبرى المجعوله، وهذا التنزيل لا يكون إلاّ فى خصوص الصلاه للنصوص، فخروج الطهارات الثلاث من الوضوء والتيمم والغُسل من قاعده التجاوز يكون بالتخصّص لا التخصيص الذى

قاله الشيخ الأعظم قدس سره بخروجها لجههٍ اُخرى مثل الاجماع وغيره.

وجه عدم صحه كلامه: هو ما عرفت من أنه لا فرق فى صدق التجاوز عن الشيء بكونه عن الجزء إذ هو شيء قد مضى عنه وشك فيه، أو كان الشك فى الجزء بعد الفراغ عن الكلّ المسمّى بقاعده الفراغ. ولا يحتاج دخول الأوّل فى الشك بعد التجاوز - الموجب لعدم الاعتناء - إلى التنزيل التعبّدى، فيشمل عمومه تمام الموارد إلّا ما خرج بالدليل مثل طهارات الثلاث.

البحث عن دلاله الأخبار فى مقام الاثبات

وأمّا مقام الاثبات والإستظهار: ففى بعض الأخبار ما يدلّ على كونه وارداً فى مورد قاعده التجاوز، حيث صرّح بمورد الشك فى خصوص الجزء مثل الأخبار المرويّه عن زراره، وعلى بن جعفر، وحمّاد بن عثمان، وفضيل بن يسار، واسماعيل بن جابر، ومحمد بن مسلم المتعدده، حيث لا تفيد هذه الطائفه قاعده الفراغ، كما أنّه فى بعض الأخبار ما يدلّ على الفراغ دون التجاوز مثل الخبر الذى رواه محمد بن مسلم: «رجلٌ شك فى الوضوء بعد ما فرغ من الصلاه».

أو قوله فيه: «فكلّ ما شككت فيه بعد ما فرغت من صلاتک فامض ولا تعد».

وغيره من أخبار الطائفه الاُولى، ففى مثل هاتين الطائفتين كفايه وغنى للدلاله على التعدّد، وإن كان فى بعض الأخبار ما يمكن انطباقه على كلّ واحدٍ منهما مثل الخبر الذى رواه ابن بكير عن محمد بن مسلم فى قوله: «كلّ ما شككت

فیه ممّا قد مضـی فامضه کما هو» حیث یمکن أن یراد من (المضـی) لنفس الجزء باعتبار محلّه أو المضـی عنه باعتبار الکل، فمع فرض وجود طائفتین من الأخبار کلّ واحده تدل علی قاعده مستقله، کیف یمکن جعل القاعدتین قاعده واحده کما ادّعی؟!

أقول: الأولی عندنا هو اختیار کون الکبری المجعوله هی قاعدتین مستقلتین احداهما قاعده التجاوز الجاریه فی خصوص الشک فی الأثناء بلحاظ الأجزاء أو ادخال الشرط فیه، أی لو مضـی عن محلّ شیء مشکوک ثم شک فی اتیانه أو شک فی اتیان الأجزاء السابقه سواءٌ کانت مع الشرط أم لا، فإن حکم الشارع هو لزوم المضیّ.

وأمّا شمول هذه القاعده للشک فی وجود المانع أو القاطع بالنسبه إلی الأجزاء السابقه لا یخلو عن تأمّل، لأن لسان الأخبار الوارده فیها هی لسان الحکم بالاتیان، وعدم الاعتناء بالنظر إلی الأجزاء، أو ما یکون بمنزله الجزء مثل الأذان والاقامه، فالحکم بالمضیّ عند الشک فی تحقّق المانع أو القاطع والحکم بعدمهما من تلک الأخبار مشکل.

اللّهم إلاّ أن یتمسک فی ذلک بمصحّحه ابن أبی یعفور حیث ورد فیها: «إذا شککت فی شیء من الوضوء وقد دخلت فی غیره فلیس شکک بشیء، إنّما الشک إذا کنت فی شیء لم تجزه» باطلاق (الشک فی الشیء) الشامل لکلّ شیء من وجود ما یعتبر وجوده، ولا یدری أنه أتی به أم لا، أو من عدم وجود ما یعتبر عدمه ولا یدری أنه قد تحقّق أم لا، وکان الشک أیضاً فی الأثناء.

مع أنّ الشيخ قدس سره قد استبعده، بل ادّعى عدم صحه هذه الدعوى بالنسبه إلى هذه الروايه لكون الشك فيها فى الأثناء، بل حملها على صوره الشك فى الصحه بعد الفراغ وتمام العمل، باعتبار أنّ اجماع الفقهاء قائم على لزوم الاعتناء بالشك فى أثناء طهارات الثلاث منها الوضوء، فأرجع الضمير فى قوله: «وقد دخلت فى غيره» إلى الوضوء، أى قد دخل فى غير الوضوء من الحالات، لا إلى الشىء حتى يكون داخلاً فى الشك فى الأثناء.

والحاصل: إن قاعده التجاوز مختصّه بالشك فى الأجزاء أو مع الشرط، غايته أنها لا تشمل صوره الشك فى وجود المانع والقاطع فى الأثناء، فتكون هذا ماده افتراق لقاعده التجاوز فقط دون الفراغ.

وهذا بخلاف النصوص الوارده فى قاعده الفراغ، حيث تكون وارده فى الشك فى الصحه بمفاد كان الناقصه، وتشمل باطلاقها كلّ أفراد الشك فيها ولو كان من حيث الشك فى وجود المانع والقاطع، حيث أنّ ذلك مختصه بقاعده الفراغ فقط دون التجاوز إذا كان حدوث الشك بعد الفراغ واتمام العمل، فتكون هذه ماده افتراق لقاعده الفراغ فقط دون التجاوز.

يبقى هنا مادّه اجتماع كلتا القاعدتين حتى تصير النسبه بينهما العموم والخصوص من وجه، وهى الشك فى الصحه بعد الفراغ واتمام العمل، إذا كان منشأ الشك فى الصحه هو الشك فى الأجزاء فقط، أو مع الشرائط أيضاً، حيث يكون هذا مورد اجتماع القاعدتين، لأنّه كما تجرى فيه قاعده الفراغ لكون الشك

بعـد اتمام العمل كـذلك تجرى فيه قاعده التجاوز لكون الشك فى الأجزاء، حيث أن اطلاقه يشـمل حتى ما كان الشك فى غير الأثنـاء لكنه فى الأجزاء، مضافاً إلى أن الشك فى الصـحه مسـببٌ عن الشك فى الأجزاء، فجريان قاعـده التجاوز فى الجزء يُغنينا عن قاعده الفراغ، إلّا أنه يصحّ اجراء كلّ واحدٍ منهما فى هذا المورد.

نعم، لو ادّعى أنّ قاعـده التجاوز مختصه بالشك فى الأجزاء أو الشـرائط لكن فى الأثناء فقط، وقاعـده الفراغ مختصه بالشك فى الأـجزاء أو الشـرائط والموانع أو القواطع لمـا بعـد الفراغ من العمل، تصـبح النسـبه بينهما من حيث المورد التباين. ولكن لم نقف على من ادّعى ذلك، أى ذلك اختصاص قاعده التجاوز لخصوص الأثناء فقط، إلّا النائينى وذلك فى خصوص باب الصلاه.

نعم، قـد ادّعى قيام النسـبه بينهما على نحو العموم المطلق اعتماداً على اطلاق قاعده التجاوز الشامل لتمام الموارد التى تجرى فيها قاعده الفراغ بخلاف عكسه.

لكن ظهر بالتقريب الذى ذكرنا عموم قاعده التجاوز للصلاه والطهاره وغيرهما، إلّا أن الطهارات الثلاث خارجه بالتخصيص على مبنى الشيخ، لشمول القاعده لها، والدليل المخرج هو الاجماع أو النصّ أو غيرهما.

هذا بخلاف قاعده الفراغ، حيث قد يُدّعى عدم اختصاصه ببابٍ دون باب، فيجرى فى تمام الأبواب حتى الطهارات، فتصير النسبه حينئـذٍ بينهمـا من هـذه الجهه أيضـاً العموم والخصوص المطلق من دون وجه لاجراء قاعـده الفراغ فى جميع الأبواب دون قاعـده الفراغ، بل هو مختص بباب الصلاه فقط.

ص:۴۸۱

والتحقيق: نعتقد أن هنا قاعدتان مستقلتان:

إحداهما: قاعده التجاوز وهى جاريه فى جميع أبواب الفقه كالحجّ وغيره، والطهارات الثلاث خارجه بالتخصيص لا بالتخصّص.

وثانيتهما: قاعده الفراغ وهى أيضاً عامه لجميع الأبواب فى الفقه، بل تشمل حتى مثل الوضوء لو شك فيه بعد الفراغ عنه، فبالنسبه إلى ذلك تكون النسبه بينهما العموم المطلق لاجراء قاعده الفراغ فى الطهارات دون التجاوز، فبذلك يكفى فى حصول تلك النسبه.

كما قد عرفت وجود النسبه بينهما بالعموم من وجه بالنظر إلى مواردهما من حيث الشك، حيث أنّ قاعده التجاوز مختصّ بالشك فى الأجزاء فقط أو مع الشرائط إن قلنا بشمولها لها، وإلاّ فقد ناقش المحقق العراقى فى شمولها لها لانكاره صدق (الشيء) على مثل الترتيب والموالات وادّعى اختصاص صدق (الشيء) لخصوص الجزء.

لكنه لا يخلو عن تأمّلٍ. - كلّ ذلك إذا كان الشك فى الأثناء - .

هذا بخلاف قاعده الفراغ حيث أنّها تجرى فى الشك فى شيء من ناحيه الصحه بعد الفراغ، فتشمل ما لو كان الشك فى الأجزاء أو الشرائط أو الشك فى ايجاد المانع أو القاطع بعد تمام العمل، فقد عرفت أنّ لهما مورد تصادقٍ وموردى تفارق فلا نعيد.

وأخيراً: بقى هنا شيء وهو أنه لو شككنا فى أثناء العمل فى تحقق المانع أو

القاطع، ولم يجر فيه قاعده التجاوز، فما تكليفنا من حيث العمل، هل يحكم بصحه العمل أو يحكم بفساده؟

قلنا: نرجع فيه إلى الأصول العمليه الموجوده فيهما، والأصل الجارى حينئذٍ أصاله عدم تحقق المانع والقاطع، فلا نحتاج إلى قاعده التجاوز فى الحكم بالصحه كما لا يخفى.

والنتيجه: تحصيل الصحّه فى الشك:

فى الأثناء: فى جميع موارد الشك من الأجزاء والشرائط والموانع والقواطع وذلك بالاستعانه إمّا بالقاعده أو الأصل.

وفيما بعد العمل والفراغ نستطيع الحكم بالصحّه من خلال الاستعانه بقاعده الفراغ.

نعم، يرد الاشكال على المحقّق العراقى فى الشك فى الشرائط فى الأثناء أو بعد الفراغ، فيلزم على مسلكه الحكم ببطلان العباده، لأنّ جريان الأصل حينئذٍ يقتضى العدم، والقاعدتان لا تشملانها وهو مخالف للفتاوى والعمل كما لا يخفى.

شمول القاعدتين للشروط وعدمه

لا يخفى أنّ حكم شمول قاعده التجاوز للشروط فى الأثناء متفاوتٌ مع شمول قاعده الفراغ لها، وذلك لأنّ الشروط تعدّ شرطاً لجميع أجزاء العمل، فلابدّ من احرازها للأجزاء المستقبله بمثل ما يجب احرازها للأجزاء الماضيه، فالطهاره والموالات وغيرهما كما هما شرطٌ لما مضى من الأجزاء كذلك يعدّان شرطاً لما

یأتی من الأجزاء، وعلیه فاجراء قاعده التجاوز لا یصحّح العمل بالنظر إلی الشرط إلاّ بالنسبه إلی الأجزاء السابقه المشروطه، وأمّا بالنظر إلی الأجزاء القادمه فلابدّ من تحصیل وجودها واحرازها. نعم فی مثل الموالات لا یستلزم الاشکال، لامکان تحصیلها واحرازها بعد تصحیح العمل بقاعده التجاوز لما مضی، ولکن یُشکل الأمر فی مثل شرطیه طهاره الحدث فی صوره الشک فی الأثناء، حیث أنّ القاعده المزبوره علی فرض اجرائها لا تفید إلاّ حصولها بالنسبه إلی الأجزاء السابقه، وأمّا بالنظر إلی الأجزاء اللاحقه فهی غیر مفیده، ومع وجود الشک فی حصول الطهاره لا یمکن الاستمرار فی الصلاه مع هذا الشک، فلذلک یحکم ببطلان الصلاه.

هذا بخلاف قاعده الفراغ الشامله لمثل الشرائط، حیث یحکم بصحه العمل بتمامه، لأنها محصّله للشرط لجمیع العمل تعبّداً. نعم هی أیضاً تکون مثل قاعده التجاوز فی عدم افادتها بالنظر إلی سائر الأعمال المشروطه بهذا الشرط إذا لم یأت بها، أی لابد من تحصیل الطهاره لسائر الصلوات الآتیه، ولا یفید اجراء قاعده الفراغ اثبات الطهاره تعبّداً لسائر الصلوات.

أقول: وبالجمله: ظهر مما ذکرنا التفاوت بین القاعدتین فی أمرٍ آخر وهو الصحه فی الفراغ بالنظر إلی الطهاره مع الحدث، إذا کان الشک فی حصولها بعد الفراغ، بخلاف قاعده التجاوز بالنسبه إلی الشک فی الطهاره فی الأثناء، حیث لا یفید اجرائها الصحّه.

وجه البطلان: هو عدم صدق التجاوز فی مثل تلک الشروط فی الأثناء،

فالشـک فی وجود هـذا الشـرط فی أثنـاء الصـلاه، شکّ قبل التجاوز عن المحلّ، لأنّ تجاوزه لا یتحقق إلّا بعـد الفراغ، لأن نسـبه الشرط إلی جمیع أجزاء المشروط نسبه واحده، فکأنّه کان شکاً فی الشیء قبل تجاوزه.

نعم، یصحّ ذلک فی مثل الموالات والترتیب والطمأنینه لامکان التفکیک فیما بین الأجزاء لهذا الشرط، وامکان تحصیله لما یأتی فی الأجزاء، فلا یتفاوت فی مثل هذا الشرط بین قاعده التجاوز والفراغ.

ویؤید ما ذکرنا: من لزوم اعاده الصـلاه فی الشک فی الطهاره، هو ما إذا کان الشک فی الأثناء وقبل الفراغ الخبر الذی رواه علی بن جعفر فی الصحیح عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام ، قال:

«سألته عن رجل یکون علی وضوئه ویشکّ علی وضوءٍ هو أم لا؟

قال: إذا ذکر وهو فی صلاته انصرف فتوضأ وأعادها، وإن ذکر وقد فرغ من صلاته أجزأه ذلک»(۱).

وهذا الخبر دلیل علی أنّه لا یکون التفاوت المذکور صحیحاً وملاکاً بین القاعدتین.

کما لا یصحّ أن یتوهّم متوهم بأنّ قاعده التجاوز لا تشـمل الشـرائط لأنّها منقوضه بمثل الطهاره إذا کان الشک فی الأثناء، لما قد عرفت من أنه لا تجاوز حتی تجری فیه القاعده.۲.

۱- الوسائل: ج۱، الباب ۴۴ من أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

أقول: بل قد يقال إنّ لسان قاعده التجاوز لا يفيد الحكم بالصحه وعدم الاعاده فی جميع الجهات، بل يفيد فيما يرتبط بها مثل ما لو شک فی أثناء صلاه العصر أنه هل أتی بالظهر الذی هو شرطٌ مقدمٌ علی العصر أم لا، فاجراء القاعده لا يحكم إلّا بعدم وجوب العدول إلی الظهر فی أثناء العصر، لا الحكم بعدم وجوب اعادتها، لامكان القول بوجوب اعاده صلاهٍ رباعيه ولو علی نحو ما فی الذمّه، عملاً بمقتضی أصاله الاشتغال بالظهر، واحتمال امكان كون الصلاه المتقدم ظهراً والآخر عصراً كما يحتمل كون الآخر الذی يأتيه ظهراً.

خلاصه البحث: ثبت مما ذكرنا أن كلّ واحده من القاعدتين قاعده مستقله ولا علاقه لها بالآخر، والدال علی استقلالهما الأخبار والروايات فضلاً عن موارد تطبيقهما وعملهما، واللّه العالم.

***

حقيقه قاعدتى الفراغ والتجاوز

بعد الفراغ من بحث قاعدتى الفراغ والتجاوز، واثبات كونهما قاعدتين مستقلين دون قاعده واحده، وأنهما من جهه لسان الأخبار والروايات مختلفه، كما أن موردهما أيضاً متفاوته، يقتضى المقام الرجوع حينئذٍ إلى أمور من المباحث التى نحتاج إليها فى المقام، ونذكر جميعها من خلال جهات عديده:

الجهه الأولى: فى أنّهما هل من الأمارات الشرعيه أو العقلائيه أو من الأصول؟

ثم على تقدير كونهما من الثانيه، هل هى من الأصول المحرزه التعبديه، أو غير محرزه؟

وجوه وأقوال:

القول الأول: قيل إنهما من الأمارات العقلائيه كما يظهر ذلك من كلمات المحقق البجنوردى فى كتابه المسمّى ب-«القواعد الفقهيه» حيث قال:

(إنّ الانسان إذا أراد ايجاد عملٍ مركب فى الخارج، فارادته تتعلق بايجاد تمام أجزائه وشرائطه كلّ فى محلّه إن كان له محل، وترك جميع موانعه، وإلاّ لمن يكن فى مقام الامتثال، وهو خلاف للفرض. فالعمل لابدّ أن يصدر على طبق تلك الاراده، سواء كانت الاراده كليّه واحده لجميع الأجزاء فبقيه الأجزاء متحقق بلا اراده مستقله، أو كانت الاراده لكلّ جزءٍ موجود بارادات جزئيه المتولده من تلك الاراده الكليه، فحينئذٍ إذا شك فى ذلك حيث لا يكون ذلك إلاّ بالغفله أو النسيان

التی هما حالتین تعرضان الانسان، فبناء العقلاء علی عدم الغفله والنسیان عند الشک فیهما، لأنهما خارجان عن مقتضی طبع الأولی للانسان، وإنّ صاراً کالطبیعه الثانیه للانسان، فبناء علی کون حجیتهما من باب بناء العقلاء علی صحّه المرکّب الذی صدر منه إذا شکّوا فی اتیانه کاملاً ـ بعد الفراغ عنه، أو إذا شکّوا فی اتیان جزء بعد التجاوز عن محلّه إذا کان للجزء محلّ، فتکون القاعدتان من الأمارات یقیناً) انتهی ملخص کلامه(۱):

بل یمکن الوقوف علی توضیح هذا المبنی فی المرکب من کلمات المحقّق النائینی أیضاً.

أقول: ولا یخفی ما فی کلامه:

أوّلاً: بما قاله بکون الاراده المتعلقه بالمرکب اراده کلیّه لجمیع الأجزاء، بحیث أنّ صدور کلّ جزء من الأجزاء فی محلّه سببه تلک الاراده الکلیه، أو من ارادات جزئیه متولده من تلک الاراده الکلیه، بأنّ کل جزء من المرکب بنفسه شیءٌ وفعل، وکلّ فعلٍ یحتاج إلی اراده مستقله بنفسه غیر مرتبطه بالاراده المتعلقه بالمرکب، ضروره من یرید الصلاه یرید اتیان کلّ واحدٍ من أجزائها باراده مستقله، وإن کانت مبادی اراده بعض أجزائها یتحقّق سریعاً بحیث یزعم الانسان أنه لا اراده له، والحال أنّه لیس الأمر کذلک، إذ کلّ جزءٍ لابدّ له من اراد مستقله۶.

۱- القواعد الفقهیه: ۲۶۶.

غیر مربوطه باراده المرکب، ولکن الغالب فی الانسان أن یأتی المرکب بتمام أجزائه وشرائطه ودفع موانعه مع الاراده والالتفات، وکون الأصل فی کلّ شیء عدم الغفله والخطأ أنّه أصل عقلائی ممّا لا اشکال فیه، لکنه غیر قاعدتی التجاوز والفراغ التی نبحث عنهما فی المقام.

ثانیاً: إن أراد دعوی کون هذه الغلبه أصل عقلائی وأماره عقلائیه علی تلک القاعده ففسادها واضح، إذ لیس عند العقلاء عنوان اسمه قاعده الفراغ أو التجاوز، بل حتی لو التزمنا بوجود أماره عقلائیه علیه، فإنّه لیس ذلک إلّا لأجل أن الفاعل المرید لفراغ ذمته یأتی بما هو وظیفته فی محلّه، ولیس دخیلاً عندهم فی ذلک اتیان سائر الأجزاء، ولا اتیان جمیع المرکب، ولا الفراغ منه، فدعوی کونهما من الأمارات العقلائیه حتی یترتب علیها الآثار التی یرید الفقیه استنتاجها منهما غیر صحیحه، کما لا یخفی.

القول الثانی: دعوی کونهما من الأمارات الشرعیّه کالبیّنه، وللوقوف علی حقیقه هذا القول لابدّ من النظر إلی لسان الأدله وهو متفاوت:

۱- ففی بعضها لیس إلّا الأمر بالمضیّ مثل حدیث محمد بن مسلم بتعدده وعلی بن جعفر وحمّاد بن عثمان، وفضیل بن یسار واسماعیل بن جابر.

۲- وفی بعضها الاُخری یکون المفاد نفی الشک، والتعبد بعدم الاعتناء به کموثقه أو صحیحه ابن أبی یعفور بقوله: «فلیس شکّک بشیء، إنّما الشک إذا کنت فی شیء لم تَجُزه».

۳- وبعضـها قد جمع بين التعبيرين مثل صـحيحه زراره صدراً حيث ورد فيها الحكم بالمضيّ، وذيلها صرّح بصوره الكبرى الكليه للمذكور فى الصدر بقوله:

«يا زراره إذا خرجت من شيء ثم دخلت فى غير فشكّك ليس شيء».

ففى هذه الروايات لا يستفاد منها إلّا التعبّد بتحقق المشكوك فى ظرف الشك، فتصبح مثل سائر الأصول حيث أنّ الشارع جعل من جعله الحكم للمكلف فى ظرف الشك وتعيينه وظيفه الشاك فيه من الرفع أو الحكم بالاتيان أو العمل باليقين السابق فى البراءه والاشتغال والاستصحاب، وهكذا فى المقام حيث ورد فى الخبر الحكم بأن المشكوك قد أتى فى محلّه، أو أنّ عمله محكوم بالصحه فيما يعتبر وجوده بالوجود وعدمه بالعدم فى قاعده الفراغ، فليس فى مفاد هذه الأخبار ما يستفاد منه كونها أماره.

۴- بقى هنا طائفه اُخرى من الأدله مشتمله على ما يقرّب الفكر إلى كونها أماره، وهى:

موثقه بكير بن أعين، قال: «قلت له: الرجل يشكّ بعد ما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضّأ اذكر منه حين يشك».

وروايه محمد بن مسلم حيث جاء فى ذيلها بعد حكمه بعدم الاعاده للصلاه المشكوكه التى لا يدرى صلّاها ثلاثاً أم أربع، قال: «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك».

حيث إنّهما مشتملان على ما يُستشَم منه الطريقه، حيث علّل وجه عدم

الاعاده بالأذكريه والأقربيه بل هما.

وهكذا الحال فى مفاد صحيح حمّاد بن عثمان حيث أجاب عليه السلام : «قد ركعت امضه» أو «قد ركع» فى موثقه عبدالرحمن. فهذه الأخبار - ليس المقصود منها إلاّ افهام حكمه التشريع من الحكم باتيان المشكوك، لا جعل الأذكريه والأقربيّه ملاكاً للأماره بحصول الظنّ، وجعل الغلبه طريقاً إلى الواقع.

أقول: لا يمكن رفع اليد عن تلك الأخبار الكثيره التى دلت على حكمه عليه السلام بعدم الاعتناء بالشك لأجل المضىّ عنه، وكونه شكاً بعد التجاوز والفراغ فإن خطاب هذه الأخبار ومدلوله يفيد أن الشارع من خلال هذه الخطابات بصدد تأسيس الأصل الشرعى فى ظرف الشك، غايه الأمر أنّ المجعول يكون من الأصول التنزيليه المحرزه، حيث - يحكم بأن المكلف قد أتى بالجزء وعليه أن لا يعتنى بشكه، نظير الحكم باليقين السابق فى حال الشك فى الاستصحاب، حيث أنّه يعدّ أيضاً من الأصول المحرزه، وعليه فالمجعول فى القاعده ليس من قبيل أصاله البراءه التى هى من الأصول غير المحرزه.

وبعباره أُخرى: فرقٌ واضح بين الحكم بالغاء احتمال الغفله الموجود والمستفاد من هذه الأخبار، وبين الحكم بالغاء احتمال الخلاف الذى هو مقابل للظن المفيد للأماره، وما يناسب الطريقيه هو الثانى لا الأوّل.

أقول: ولعلّ بعد ما ثبتت هذه التفصيلات يظهر أن اعتبار كون القاعدتين من الأصول المحرزه التنزيليه أقرب من كونهما من الأمارات كما لا يخفى، ونتفق فى

ذلـك مع ما التزم به المحقق الخمينى قـدس سـره والمحقق البجنوردى فى صوره اسـتفاده حجيه حكمهما من الأخبار، حيث قال فى كتـابه المسـمّى ب-«القواعـد الفقهيه»: (والانصاف أن هـذه العبارات على اختلافهما لا تـدلّ على أكثر من الجرى العملى ولا يمكن اثبات الأماريه بها).

نعم يظهر من المحقق النائينى الميل إلى ذلك، لكن صريح المحقّق الخوئى كونهما من الأمارات.

الفرق بين الأصول المحرزه التنزيليه والحيثيّه

الجهه الثـانيه: أنه على فرض كونهمـا من الأـصول المحرزه التنزيليه، لكنهمـا ليسا من الأصول المحرزه الحيثيه التى تحكم بوجود المشكوك فى موضوع خاصّ، أى بالنسبه إلى الذى قد تجاوز عنه وفرغ منه لا أن يحكم بوجود المشكوك فى محلّه مطلقاً.

وتظهر ثمره ذلك فى مثل ما لو صلّى المكلف عصراً وشك فى أثنائه أنّه هل أتى بالظهر أم لا.

فعلى القول بكونهمـا من الأصول المحرزه المطلقه، فإن لازم ذلك الحكم بتحقق الظهر مطلقاً، فلا يجب عليه اتيان صـلاه رباعيهً بعد هذه الصلاه، لأنه قد حكم بتحقق الظهر.

هذا بخلاف ما لو كان حثيثاً، حيث إنّه يحكم بأنه قد أتى بالظهر، مما يقتضى

علیه عدم وجوب العدول إلیه فی أثناء الصلاه، وأمّا کون المأتی بها وقعت قبل العصر أم لا، مع کون مقتضی أصاله عدم الاتیان هو الاشتغال، فلابد حینئذ من الاتیان بصلاه رباعیّه اُخری بنیّه ما فی الذمه أو بما هو عصر.

والظاهر أنّ قاعدتی الفراغ والتجاوز لا یثبتان إلّا بأنّه قد فرغ وتجاوز عنه لا مطلقاً، ولذلک یجب تحصیل الوضوء لسائر الصلوات، مع عدم لزوم ذلک بالنسبه إلی الصلاه التی قد فرغ منها.

وعلیه ثبت أنهما أصلان محرزان حیثیّتان لا من الأصول المحرزه المطلقه.

أقول: بعد الوقوف علی ما قلنا:

فتاره: یثبت لنا کونهما من الأمارات أو من الأصول جزماً، فیترتب علیهما جمیع الآثار المربوطه بذلک.

واُخری: نشک فی ذلک ولم نحرز أنهما من الأمارات أو من الأصول، فما هو العمل؟

قیل: مقتضی القاعده عدم ترتیب آثار الأماره علیهما، فلا یترتب علیها إلّا آثارهما الشرعیّه دون اللوازم العقلیه، لأن مثبتات الأمارات حجّه دون الأصول، فمع الشک فی کونهما أماره یوجب الشک فی کون الآثار غیر الشرعیه حجّه أم لا. فالشک فی الحجیه مساوق لعدم الحجیه.

وأمّا حجیه أصل المؤدی فلا فرق فیها بین کونهما من الأمارات أو من الأصول فی کونه حجّه قطعاً.

أقول: هذا المعنی صحیح لمن ذهب إلی کون مثبتات الأمارات حجه دون

الأصول، وأمّا من لا يقول بحجيّه المثبتات مطلقاً - كالمحقّق الخمينى - فلا يترتب هذا الأثر فى حقه.

نعم، يفيد عند من مسلك هذا المسلك أنّه لو ثبت كونهما بين الأمارات تقدم القاعدتان على سائر الأصول مطلقاً من باب تقديم الأماره على الأصول بالحكومه أو الورود - على الخلاف المتقدم - وأمّا لولم يثبت ذلك وشككنا فيه، فلابدّ فى وجه تقديمهما على غيرهما من بيان وجه آخر فى غير ذلك.

البحث عن ثمره النزاع:

نوقش فى ثمره هذا النزاع فى المقام، وينبغى لبيان ذلك من التعرّض لكلام سيدنا الخوئى فى «مصباح الأصول» فإنّه بعد الفراغ عن اثبات كونهما من الأمارات، قال:

(ولكنّه لا يترتب ثمره على هذا النزاع، إذ لا اشكال فى تقدمها على الاستصحاب، وإن قلنا بكونها من الأصول، ولا فى تأخّرها عن الأمارات وإن قلنا بكونها منها، فإذا شككنا بعد الفراغ من صلاه المغرب مثلًا بين الثلاث والأربع، وقامت بيّنه على كونها أربع، فلا اشكال فى تقديم البينه على قاعده الفراغ، والحكم بفسادها فاذاً لا ثمره بين القول بكونها من الأصول والقول بكونها من الأمارات.

وتوهم: ظهور الثمره بينهما بالنسبه إلى اللوازم، لحجيه مثبتات الأمارات دون الأصول، فإن شككنا بعد الفراغ من الصلاه فى اتيان الوضوء قبلها، يحكم بصحه الصلاه المأتى بها لقاعده الفراغ، وبوجوب الوضوء للصلاه الباقيه على

القول بكونهـا من الأـصول، بخلاـف القول بكونهـا من الأمارات فإنه لا يجب الوضوء حينئـذ للصـلاه الآتيه أيضاً، إذ لازم صـحه الصلاه المأتى بها كونه متطهراً.

مـدفوعٌ: بمـا ذكرنـاه فى بحث الأصـل المثبت من أنّه لاـ فرق بين الأمـارات والأـصول من هـذه الجهه أصـلًا، ولا حجيّه لمثبتات الأمارات أيضاً إلّا فى باب الألفاظ، لاستقرار سيره العقلاء على الأخذ باللوازم فى الاقرار ونحوه من الألفاظ...

إلى أن قـال: (فالمتحصّـِل ممـا ذكرنـاه فى المقـام أنّه لا ثمره بين القول بكون القاعـده من الأصول والقول بكونها من الأمارات) انتهى كلامه(۱).

أقول: لا يخفى ما فى كلامه، لأنّه:

أولاًـ: من الواضـح أنه خلاـف فتاوى الفقهاء بل مخالف لمختاره فى حق البيّنه، حيث حكم فى مثاله الأخير - فى قيام العـدلين لا يـدرى فى حال الفراغ من الصـلاه أو فى أثنائها وأنه قـد توضأ قبلها أم لا - بأنّه قد توضأ حيث يحكم بذلك كونه متطهراً فيجوز له الـدخول فى كلّ ما يشترط فيه الطهاره من الصـلاه ومسّ كتابه القرآن والطواف وغيرها، ولا يكون ذلك إلّا أنّ مؤدى الأماره حجّه ويثبت كلّ ما يترتب على ذلك المؤدّى أيضاً، وليس هذا إلّا لأجل كونه أماره وآثارها حجه.

اللّهم أن يقال: إنّه ليس إلّا نفس مؤدّى البيّنه من حصول الطهاره، فيترتب عليه آثاره الشرعيه، كما كان الأمر كذلك بالنسبه إلى استصحاب الطهاره، فإنه٨.

۱- مصباح الأصول: ج۳ / ۲۹۸.

برغم كونه من الأصول مع ذلك يترتب عليه جواز الدخول فى الصلاه والطواف ومسّ كتابه القرآن، وكلّ هذا لا يوجب صيرورتها أماره.

نعم، يترتب على قيام البيّنه على الوضوء والصلاه معه تحقّق الوفاء بالنذر لمثل تلك الصلاه.

وثانياً: أنّ الثمره بين كونها من الأمارات أو من الأصول تظهر فى وجه تقديمها على سائر الأصول، حيث أنّها لو كانت من الأمارات فتقدمها على سائر الأصول حتى الاستصحاب واضحٌ لأجل الحكومه أو الورود، هذا بخلاف ما لو كانت من الأصول حيث يمكن أن يكون وجه تقدمها على الاستصحاب هو أنه لو قلنا بتقدم الاستصحاب على القاعدتين أوجب ذلك عدم بقاء المورد لهما، فيستلزم اللغويه فى جعلهما، لأنّ الأصل فى أكثر مواردهما هو العدم، هذا بخلاف ما لو قلنا بتقدم القاعدتين على الاستصحاب، حيث لا يستلزم إلّا التخصص فى حجيّته فيما توجب المخالفه معه، وعليه فتكفى هذه الثمره لاثبات أحد الأمرين، ففى مثل ذلك أيضاً لو شككنا فى ذلك ولم نحرز كونهما من الأمارات، فلا يمكن الحكم بتقديمهما على سائر الأصول بخصوص الحكومه أو الورود، كما لا يخفى.

وبالجمله: فالمتحصّل من جميع ما قرّرناه، هو كون قاعده التجاوز قاعده مستقله برأسها كقاعده الفراغ، وأنّهما معدودان من الأصول المحرزه التنزيليه الحيثيه لا المطلقه.

البحث عن انتماء القاعدتين

الجهه الثالثه: ويدور البحث فى هذه الجهه عن أن قاعدتى التجاوز والفراغ هل هما معدودتان من المسائل الأصوليه أو من المسائل الفقهيه، أو هما من القواعد الفقهيه؟

أقول: وضوح الجواب عن هذا السؤال موقوفٌ على بيان الفرق بين كلّ واحدٍ من الثلاثه، فنقول:

أما المسأله الأصوليه: فهى عباره عن الكبرى الكليه التى تقع واسطه لاثبات محموليه مسائل الفقهيه على موضوعاتها لكى ينتج حكماً فرعياً كليّاً، مثل البحث عن حجيه الخبر الواحد أو حجيه الخبر حيث إذا ثبت حجيّته أوجب ذلك تطبيق الكبرى على الصغرى فيقال هذا الشىء ممّا دلّ الخبر على وجوبه مثلاً، وكلّ خبرٍ حجه، فهذا الشىء يكون واجباً، لوضوح أنّه ليس كلّ قضيه ومسأله ثبوت محمولها لموضوعها بديهياً ومبيّناً فى نفسه، بل يحتاج اثبات ذلك من دليل، وهذا الدليل لا يحصل إلّا بالاجتهاد والاستنباط خصوصاً فى عصر الغيبه، لولم نقل أنه كذلك فى عصر الحضور أيضاً، كما يستظهر من بعض الأخبار من أمرهم لبعض أصحابهم بالجلوس والافتاء بين الناس، كما أمر الإمام عليه السلام ذلك لأبان بن تغلب فى قوله عليه السلام : «يا أبان اجلس فى المسجد وافت بين الناس».

أولاً هى مخالفه للقاعده الأصوليه.

أمّا القاعـده الفقهيه: إذ لا ينتـج من ضم الصـغرى إلى تلك القاعـده والكبرى إلاّ اثبات حكم فرعى جزئى، مثل ما لو قلنا: (الماء المطلق طـاهر ومطهّر) فهى ليست إلاّـ قاعـده فقهيه حيث ينتـج بضـميمه أنّ هـذا المـاء الخـارجى مطلق أنّه طاهر ومطهر من جهه تطبيق الكبرى على هذه الصغرى، فتكون هذه مسأله فقهيه وقاعده فقهيه.

وثانياً: أنّ تطبيق المسائل والقواعـد الاُصوليه على المصاديق والصـغريات لا يكون إلاّ بيد المجتهد، وليس للمقلّد فيه حظٌّ أصـلاً، هـذا بخلاـف تطبيق القواعـد الفقهيه على المسائـل والمصاديق فهو بيـد كلٍّ من المجتهـد والمقلّـد، بل قـد يوجب الاختلاف فى رأيهمـا حيث أنّ المجتهـد فى موضوع خـارجى يرى أنه ليس بخمر فلاـ حرمه، بخلاـف المقلّـد الـذى يرى أنّه خمر فيجب عليه الاجتناب.

هذا هو الفرق بين المسائل الاُصوليه والقواعد الفقهيه.

وأمّا الفرق بين المسائل الفقهيه والقواعد الفقهيه:

فقد يقال: إنّه مجرد اختلاف فى التعبير وليس إلاّ صرف اصطلاح، وإلاّ فليس بينهما فرق جوهرى.

وفيه: فليكن فى ذُكرٍ منـك أنّ الفرق بينهمـا قـد يحصل ويبيّن عنـد بيان النسبه بينهما، حيث أن النسـبه بينهما هى بصوره العموم المطلق، حيث يطلق عنوان المسأله على كلّ من القاعده الكليه الفقهيه التى تكون تحتها مسائل ومصاديق، كما تطلق المسأله على مسأله فقهيّه جزئيه، هذا بخلاف القاعده حيث لا تطلق إلاّ على

الکبریات التی تکون تحتها صغریات ومصادیق.

إذا عرفت هـذین الأمرین تعرف أنّ قاعـدتی التجاوز والفراغ تکون نسـبتهما إلی القاعـده الفقهیه أنسب وأصحّ من نسـبتهما إلی المسائـل الاُـصولیّه أو إلی المسائـل الفقهیه حیث أنهـا کبریـات تنطبق علی کـلّ مورد وقع فیه خلل من جهه الشک فی الجزء أو الشـرط بعـد التجاوز عنه، أو فی کلّ مورد وقع فیه خلل من جهه الشک فیهما، أو الشک فی عروض المانع أو القاطع بعـد الفراغ عن العمـل، لاـ أنهـا واسـطه فی اثبـات الأحکام الفرعیه الکلیه لجزئیاتها، ولا کونها مسأله جزئیه فقهیّه فی مورد خاص حتی یقال إنّهما مسألتان فقهیتان.

وبالجمله: ثبت مما ذکرنا أنهما معدودتان من القواعد الفقهیه لا من المسائل الاُصولیه، واللّه العالم.

شمول القاعدتین للطهاره وعدمه

الجهه الرابعه: بعـد مـا عرفت تعـدد القاعـدتین وجریانهمـا فی عموم أبواب الفقه، وعـدم اختصاص القاعـدتین أو قاعـده التجاوز بخصوص الصـلاه – خلافاً لمن زعم ذلک – تصل نوبه البحث إلی دعوی أنّ قاعده الفراغ هل تختصّ بالصلاه أم تعمّ الطهارات الثلاث من الوضوء؟ والغُسل والتیمّم البـدل منهما، لعـدم قصورٍ فی شـمولها لها، بعـد انطباق عنوان الفراغ علیها، وصـدق الشـک بعده، وبعد الاستظهار عن الأدله المربوطه بعدم انحصارها لخصوص الصلاه خلاف من زعم ذلک.

أقول: يقع البحث فى المقام:

أوّلًا: عن امكان شمول قاعده التجاوز بالنسبه إلى الوضوء وعدمه.

وثانياً: هل يلحق بالوضوء الغُسل والتيمم أم لا؟

فنتعرّض أوّلًا لحال الوضوء، فنقول: المعروف من فتوى الأصحاب وما فى كتبهم الفتوائيه حكمهم بأنه يجب الاعتناء بالشك فى أجزاء الوضوء فى الأثناء، ولزوم أن يأتى بالمشكوك، مع أن مقتضى قاعده التجاوز عدم الاعتناء فيما لو شك فى الغسل بعد ما دخل فى المسح فلماذا؟

أجاب عنه الشيخ قدس سره : (يمكن أن يقال إنّ الشارع جعل الوضوء بتمامه فعلًا واحداً وعملًا فارداً باعتبار وحده مسبّبه وهى الطهاره، فلا- يلاحظ كلّ فعل منه بحاله حتى يكون مورداً لتعارض الخبر مع الأخبار السابقه التى تدلّ على عدم الالتفات، فلا يكون حكم الوضوء حينئذٍ مخالفاً للقاعده لأنّ الشك فى أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلّا شكاً واقعاً فى شىء قبل التجاوز عنه.

والقرينه على هذا الاعتبار أنّ القاعده دلّت على ضابطه لحكم الشك فى أجزاء الوضوء قبل الفراغ، وهى أنه لو شك قبل الفراغ عليه الاعتناء والاتيان، وأما لو شك بعده فلا يلتفت، فمرجع الضمير فى (غيره) فى روايه ابن أبى يعفور بقوله:

«إذا شككت فى شىء من الوضوء وقد دخلت فى غيره فشكّكك ليس بشىء، إنّما الشك إذا كنتَ فى شىء لم تجزه» هو الوضوء لا الشىء المشكوك حتى لا يكون الوضوء مخالفاً للاجماع والقاعده والأخبار.

ولاـ تكون القاعده مخصّصه بهذه الروايه، بل قد ألحق بالوضوء الغُسل والتيمم كما نصّ بذلك جمعٌ ممّن تأخر عن المحقق كالعلّامه منهم والشهيدين والمحقق الثانى بالنسبه إلى الغُسل، ونصّ غير واحدٍ من هؤلاء على كون التيمّم أيضاً كذلك. ونسب الالحاق فى آخر كلامه إلى المشهور) انتهى ملخص كلامه(۱) رفع مقامه.

أقول: لا يخفى ما فى كلام الشيخ قدس سره ، حيث أنّ بساطه الأثر وهو الطهاره لا توجب بساطه مسبّبه، كما لا يكون كذلك فى غير باب الطهارات مثل الصلاه والمعاملات والعقود، حيث إنّ كون الصلاه ناهيه عن الفحشاء أو معراج المؤمن أو قربان كلّ تقى لا يوجب عدم تركّب نفس العمل خارجاً، لوضوح أنّ الصلاه تعدّ من المركبات الشرعيه والمخترعات ذات أجزاء وكذلك الحال فى سائر المنهيات المركبه كالعقود حيث توجد الملكيه وأمثال ذلك، فالالتزام ببساطه الوضوء والغُسل والتيمم لأجل بساطه مسببها وأثرها وهو الطهاره، لا يخلو عن غرابه.

فالأولى والأحسن أن يقال: إنّ حال الطهارات الثلاث أيضاً مثل سائر المركبات الشرعيه بكونها ذات أجزاء وشرائط وداخله تحت عموم قاعده التجاوز المستفاده من مضمون حديث إسماعيل بن جابر بقوله: «كلّ شىء شُك فيه وقد جاوزه ودخل فى غيره فليمض عليه»، وكذلك داخله ذيل موثقه ابن أبى۲.

۱- فرائد الأصول للشيخ: ۴۱۲.

يعفور: «إنّما الشك فی شیء إذا كنت فی شیء لم تجزه».

هـذا ومن جهه اُخرى لم نقل باختصاص قاعده التجاوز بالصـلاه فقط كما أختار ذلک المحقّق النائينی، وإلّا لما احتاج إلى ذلک البيان، لأنّ قاعده التجاوز حينئذٍ تصبح منحصره بالصلاه ولا يكون الوضوء داخلًا إلّا تحت قاعده الفراغ، فيصير حينئذ معنى كون المراد من الشک فی شـیء من الوضوء هو الشک بعـد الفراغ، كما كان المراد من الحصـر فی الـذيل أيضاً هو الشک بعد الفراغ دون الشـک فی الأثنـاء، حيث إنّه يجب الاعتناء على هـذا المسـلک بكونه شـكاً قبل الفراغ، فلا تعارض بين صـدر الروايه وذيل الموثقه، ولا نقضاً لقاعـده التجاوز بعمومها لاختصاصـها بباب الصـلاه فقط، كما لا مانع لمن ردّ قاعـده التجاوز إلى الفراغ لعـدم وجود التجاوز فی الأثناء.

أقول: أصل المبنی غير مقبول عنـدنا لما قد عرفت منا تفصـيلًا عموم قاعدتی الفراغ والتجاوز وتعددهما وشـمولهما لجميع أبواب الفقه ومنها الطهارات الثلاث، فحينئذ يرد اشكالٌ وهو:

كيف لم يعمل المشهور بهذه القاعده فی الوضوء - بل فی الغُسل والتيمم على قول - فلابد من بيان وجهٍ لذلک؟

والجواب الأول: كان من عرفت الوجه أن الوجه الذی ذكره الشيخ لا يخلو عن مناقشه.

الجواب الثانی: وهو القول بتخصيص قاعده التجاوز المستفاد من موثقه ابن أبی

يعفور بالنسبه إلى الوضوء، والحكم بأنّه يجب الاعتناء بالشك إذا كان فى أثناء الوضوء.

ممنوعٌ ويوجب الاستهجان، لأنّ صدر الحديث كان فى مورد الوضوء والشك فى أثنائه، فكيف يمكن استثناء مورده، فإخراج المورد من عموم القاعده من ذيل الموثقه بمفهوم الحصر وعموم المنطوق فى روايه إسماعيل بن جابر يكون من قبيل تخصيص المورد المستهجن وهو غير جائز، فلابد من تحصيل طريق آخر الخلاص من هذه المحاذير.

والتحقيق الجدير للتصديق هو أن يقال:

إنّ موثقه ابن أبى يعفور بحسب اطلاق مفهوم الحصر فى ذيله بقوله: «إنّما الشك إذا كنت فى شىء لم تجزه» حيث يكون مفهومه عدم الاعتناء بالشك فى شىء قد جاوزه، فإن اطلاقه يشمل لمورد الصدر وهو الوضوء، الدال على أنّه لا يعتنى بالشىء الذى جاوزه سواءٌ فى الوضوء أو فى غيره، فلابد من رفع اليد عن اطلاق مفهوم الذيل بالنسبه إلى الصدر بعد ورود دليل شرعى يدلّ على ذلك، وإلّا فاطلاقه يشمل الصدر، وتقييد هذا الاطلاق بواسطه الدليل الخارجى لا استهجان فيه، كما الأمر كذلك فى اطلاق مفهوم آيه النبأ، حيث إنّه باطلاقه يدلّ على لزوم قبول خبر العدل الواحد، سواءٌ كان فى الأحكام والإخبار أو فى الموضوعات، لكن بما أنه قد ورد دليل خارجى من ناحيه الشرع على أنه لابد فى قبول خبر العدل فى الموضوعات من التعدد بالعدلين أو أزيد، حيث إنّه يوجب التقييد فى اطلاق مفهوم الآيه دون أن يوجب هذا التقييد الاستهجان، هكذا يكون الأمر فى

المقـام، لکن یجب اتیـان دلیـل خـارجی یـدلّ علی هـذا التقییـد فی اطلاـق المفهوم فی ذیـل الحـدیث هنا، ولیس الـدلیل سوی صحیحه زراره الوارده فی خصوص الشک فی أجزاء الوضوء من الحکم بالاعتناء والرجوع وإلیک نصّها:

محمد بن الحسن، عن المفید، عن أحمد بن محمد، عن أبیه عن أحمد بن إدریس، وسـعد بن عبداللّه، عن أحمد بن محمد، عن الحسین بن سعید، عن حمّاد، عن حریز، عن زراره، عن أبی جعفر علیه السلام ، قال:

«إذا کنت قاعداً علی وضوءک فلم تدر اغسلت ذراعیک أم لا فأعد علیهما وعلی جمیع ما شککت فیه أنّک لم تغسله أو تمسحه ممّا سـمّی اللّه ما دمت فی حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقـد صـرت فی حال اُخری فی الصـلاه أو فی غیرها، فشـککت فی بعض ما سمّی اللّه لما أوجب اللّه علیک فیه وضوئه، لا شیء علیک فیه، فإن شککت فی مسح رأسک فاصبت فی لحیتک بللاً فامسـح بها علیه وعلی ظهر قدمیک، فان لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشک، وامض فی صـلاتک، وإن تیقنت أنّک لم تتمّ وضوئک فاعد علی ما ترکت یقیناً حتی تأتی علی الوضوء، الحدیث»(۱).

فإن هـذا الحدیث صـریح بلزوم الاعاده فی الشک فی الأثناء فی قوله: «إذا کنت قاعداً علی وضوئک... إلی قوله: فاعد علیها فیما لا تدری أغسلت ذراعیک۱.

۱- الوسائل: ج۱، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

أم لا» بل أضاف إليه (جميع ما شككت فيه من الغُسل أو المسح ممّا سمّى اللّه) مع تصريح آخر وهو أن يكون الشك فى الأثناء بقوله: (ما دمت فى حال الوضوء)، وفى قباله جعل الشك بعد الفراغ عن العمل مورداً لعدم الاعتناء، مع التعليل والتذكر يكون المشكوك ممّا سمّى اللّه فكأنّه أراد أن ما فرضه اللّه فى الكتاب هنا من الغُسل والمسح يكون مثل فريضه اللّه فى الصلاه وهى الركعتان الأولييان، فكما أنّ الشك فى الأولين فى الأثناء فى الصلاه يوجب البطلان ولا يقبلان الشك ولا يمكن الجبران فيها، فلا محيص فيهما إلّا البطلان، هكذا فى المقام حيث أنّ الغسل والمسح يكونان ممّا فرضهما اللّه تعالى ولا يقبلان الشك، لكن حيث يمكن جبرانه، ولا يلزم من اعادتهما زياده ركنيه يلزم هناك، ولذا حكم بالاتيان والاعتناء بالشك، فكما لا يوجب الشك العارض على الركعتين الأولين بعد الصلاه بطلاناً ولا أثر له، فكذلك هنا فى الشك فيهما بعد الفراغ من الوضوء، فإنّه لا يوجب الحكم بالعود، وهذا هو الدليل المقيّد لذلك الاطلاق المستفاد من مفهوم الحصر فى الموثقه وعموم المنطوق فى حديث اسماعيل بن جابر.

هذا، وقد عرفت دلاله صحيحه زراره على أن الوضوء عند الشرع يعدّ أمراً مركباً من الغُسل والمسح وليس ببسيط، غايه الأمر أنّ جهه عدم قبول الشك فى الأثناء ليس إلّا لأجل كونهما من ما فرض اللّه، فليس الشك فى غيرهما من الشرائط والموانع ممّا لم يكن داخلاً فى التسميه مثل الشك فيهما، بل لا يعتنى به ولو كان فى الأثناء، فإخراج ذلك القسم من الشك فى الأثناء دون غيره لا يستلزم

الاستهجان، خصوصاً مع دعوى بعض بندره هذا الشک بالنسبه إلی الشک فی غیره فی الأثناء وهو غیر معلوم.

أقول: ولعلّ منشأ قیام الاجماع علی الاعتناء فی الوضوء هـذا الخبر الشریف، ولـذلک لم نشاهد مخالفاً من الاصحاب فی ذلک، فبنـاء علی مـا ذکرنـا یکون عموم القاعـده شامله للوضوء، واطلاقه فی المفهوم إلاّ أنه خرج هـذا القسم بالنص، فیکون المراد من اطلاق قوله: «إذا شـککت فی شیء من الوضوء وقد دخلت فی غیره فشکک لیس بشیء» شمول الحکم للغُسل والمسح وغیرهما من الشـرائط والموانع، فیخرج منه الغسل والمسح، فیمکن حینئذٍ ارجاع الضـمیر فی (غیره) إلی الشـیء المشـکوک، - غایه الأمر یجعل متقیداً بغیر الشک فی أصل غَسل الوجه والذراعین والمسح علی الرأس والقدمین من سائر الشـکوک، - دون الوضوء لأنّه خلاف للظاهر کما لا یخفی.

ومن ذلک یعلم أنه لا وجه لاخراج غُسل الجنابه عن عموم قاعـده التجاوز حتی یوجب الاعتناء بالشک فی الأثناء، لأنه لیس مثل الوضوء بکون غَسـل البـدن ممّـا سـمّاه اللّه فی الکتـاب بـالخصوص، بـل الوارد فی الآیه لیس إلاّ الطهاره بصوره المطلق فی قوله تعالی «وَإِنْ کُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ»(۱) وکذلک آیه الغُسل «حَتَّیَ ۹.

۱- سوره المائده: الآیه ۹.

تَغْتَسِلُواْ»(۱)، فلم یکن شکه کسائر الشکوک، وممّا یؤیّد ذلک ما ورد فی ذیل الصحیحه التی رواها «الکافی» و«الوافی» و«مرأه العقول» وهی الخبر الذی رواه الکلینی رحمه الله باسنادین:

۱- عن عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن الحسین بن سعید، عن فضاله، عن عبداللّه بن سنان، عن أبی عبداللّه علیه السلام ...

۲- محمد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم، عن أبیه، وعن محمد بن إسماعیل، عن الفضل بن شاذان، جمیعاً عن حمّاد، عن حریز، عن زراره، عن أبی جعفر علیه السلام فی حدیثٍ، قال:

«قلت له: رجل ترک بعض ذراعه أو بعض جسده من غُسل الجنابه؟

فقال: إذا شک وکانت به بلّه وهو فی صلاته مسح بها علیه، وان کان استیقن رجع فأعاد علیهما ما لم یصب بلّه، فإن دخله الشک وقد دخل فی حال اُخری (وفی نقل «الوسائل» عن الشیخ: وقد دخل فی صلاته) فلیمض فی صلاته ولا شیء علیه، وإن استیقن رجع فأعاد علیه الماء، وإن رآه وبه بلّه مسح علیه وأعاد الصلاه باستیقان، وإن کان شاکاً فلیس علیه فی شکّه شیء فلیمض فی صلاته»(۲).

حیث إنه علی حسب نقل الکلینی و«الوافی» و«مرآه العقول» یکون الشک۲.

۱- سوره النساء: الآیه ۴۲.

۲- الوسائل: ج۱، الباب ۴۱ من أبواب الجنابه، الحدیث ۲.

فی غُسل بعض البـدن بعـد الـدخول فی حال اُخری، حیث یشـمل عمومه لما قد جاوز المشـکوک وکان فی أثناء الغسل، فحکم علیه السـلام بعدم الاعتناء من خلال الحکم بالمضـیّ فی صـلاته، بأن یُصـلّی ولا یعتنی بشـکه، هذا بخلاف نقل الشیخ رحمه الله حیث جاء فیه أنه دخل فی الصلاه فیکون ظرف الشک بعد الفراغ، فلا یکون مربوطاً بما نحن بصدده.

وبالرغم من أن العباره وبنقل الشیخ أقرب حیث یساعد مع حکمه بالمضیّ فی صلاته، بکون ظرف حدوث الشک أیضاً کان فی صلاته، إلّا أنه إذا دار الأمر فی التعارض بین النقلین یکون «الکافی» مقدماً لکونه أضبط، حیث جمع رحمه الله أخبار کتابه خلال عشرین سنه مع الدقه فی ذلک، بخلاف الشیخ رحمه الله ، ولذلک قال المحقق الخمینی قدس سره : (الظاهر صحه ما فی الکافی والوافی ومرآه العقول).

ومن ذلک یُعرف أنّ وجه الحاق المشهور للغُسل أو التیمم البدل منه ومن الوضوء إلی الوضوء لیس إلّا اعتبار عدم جریان قاعده التجاوز فی غیر الصـلاه کمـا عن السـید الاصـفهانی، أو لما ذکره الشـیخ الأعظم من بساطتها باعتبار بساطه مسـبّبها وهو الطهاره، مضافاً إلی أنّه مقتضی بدلیه التیمّم عن الوضوء.

أقول: قـد عرفت ضـعیف کلا المبنیین، وعرفت أنّ ملاک خروج الوضوء کان لأجل أجزاء فیه ممّا سـمّاه اللّه، فلو شک فیها لابد من الاعتناء دون ما لا یکون کـذلک کالغسل کما عرفت، خلافاً للتیمّم بکلا قسـمیه حیث لم یکن مثل الغسل الـذی بیان کیفیته فی سورتی النساء والمائده بقوله: «فَتَیَمَّمُواْ صَعِیدًا طَیِّبًا

فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ»(۱) وعليه فلابدّ من كونه مثل الوضوء فی لزوم الرجوع عند الشک فی الأثناء لکن بالنسبه إلی مسح الوجه والأیدی دون غیرهما من الشرائط والموانع، فالحاق ذلک إلی الغُسل کما وقع فی کلام السید الخمینی صحیحٌ مبناهُ، لکنه ممنوع بحسب مبنانا لعدم تطابقه مع مدلول الآیه الشریفه.

والظاهر أنّه لا فرق فی ذلک بین التیمم بـدل الوضوء أو الغسل لکونهما علی نسقٍ واحد من جهه مسح هذین العضوین، وان کان هناک فروق بینهما فی الجمله من الضـربه والتعـدد، ولأجل هذه الأمور حکمنا بالاحتیاط الوجوبی بالحاق کلٍّ من الغسل والتیمم بالوضوء فی لزوم الاعتناء بالشک فی الأثناء دون الفراغ منه، واللّه العالم.

جریان القاعده فی الشک فی الشروط

ومما ذکرنا ظهر عـدم جریان قاعـده التجاوز عنـد الشک فی نفس الأجزاء - مثل غسل الوجه والیـدین ومسح الرأس والرجلین - فی الوضوء، لکونهما ممّا سمّاه اللّه.

وأمّـا الشک فی بعض شـرائطه من جهه الصـحه والفساد لا من حیث الوجود، مثل الشک فی کون الماء الـذی توضأ منه مطلق أم مضاف، أو الشک فی وجود۶.

۱- سوره النساء: الآیه ۴۳، وسوره المائده: الآیه ۶.

الحاجب علی ظاهر الوجه والید بعد الفراغ عن غَسل ذلک العضو وعدمه، فقد نوقش فی جریان القاعده فیه وأنه هل تجری فیه قاعده الفراغ - لو قلنا بکونها فی مورد الشک فی الصحه مطلقاً لا ـ فی خصوص الشک بعد اتیان مجموع العمل - أو قاعده التجاوز بعمومها، حیث خرج منها خصوص الشک فی أصل وجود الأجزاء التی سمّاها اللّه من الغَسل والمسح دون غیرهما من الشرائط والموانع؟

والظاهر جریان القاعده حتی فی الوضوء، نعم قد یشکّ فی جریان القاعده لو شک فی اطلاق الماء، حیث إنّه مما سمّاه اللّه تعالی لورود اسمه فی الآیه فی قوله تعالی: «فاغْسِلُواْ وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ»، منضماً إلی آیه اُخری فی التیمّم وهی قوله تعالی: «فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَیَمَّمُواْ»، فکان صدق الماء المطلق ممّا قد سمّاه اللّه، فلابدّ أن لا یعرضه الشک، ولا أقلّ من الشک فیه لاحتمال کونه کذلک، وحینئذٍ یشکل جریان القاعده فیه لکونه شکاً فی المصداق، وهو غیر بعید، ولازمه الاعتناء بالشک فیه، بل وهکذا فی التیمم إذا شکّ فیما یصدق علیه الصعید وهو التراب الخالص، أو ما یصحّ علیه اطلاق وجه الأرض - علی الاختلاف الواقع فیه المذکور فی محلّه - فحیث أنّه مذکورٌ فی القرآن فیندرج تحت عنوان ممّا قد سمّاه اللّه فلا مجال للشک فیه.

وهذا بخلاف ما إذا کان الشک فی الصحه ولو فی الأثناء، فإن القاعده غیر مختصه بالفراغ لما بعد إتمام العمل، سواءٌ کان الشک فی الوجود أو فی الصحه، والنتیجه هی أنه فی الوضوء أیضاً لو شک فی الأثناء من جهه الشک فی صحه غَسل

الأعضـاء من الوجه واليـدين - لاـ من جهه الشـک فی أصـل الوجود الـذی کـان مورداً لجريـان قاعـده التجاوز وفرغنا عن عـدم جريانها فيه - أی کان منشأ الشک صحه غسلهما من جهه احتمال عدم وقوع الغَسل من الأعلی إلی الأسفل - الذی اعتبره الشارع بواسـطه الروايات الـداله علی أن المرفق يجب أن يکون غايهً للمغسول لا للغسل، کما هو الحال فی المسح الوارد حکمه فی قوله تعالی: «وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَينِ» بناءً علی جواز المسح منکوساً أی من الکعبين إلی الاصابع کما ذکره بعض الأصحاب - فإنّ قاعده الفراغ تکون جاريه فيه، وتحکم بعدم لزوم الاعتناء بالشک.

وأمّـا لو قلنـا باختصاص قاعـده الفراغ لما بعـد تمام العمل وکماله، وقلنا بعـدم وجود قاعـده التجاوز فی مثل تلک الشـکوک فی الأثناء، بواسطه تخصيص القاعده لمطلق الشک فی أثناء الوضوء، فحينئذٍ لابدّ من الرجوع والاعتناء بمثل هذا الشک لأجل وجود أصاله عدم تحقق ما يعتبر وجوده المقتضی للحکم بوجود الاشتغال وعدم فراغ الذمه.

والظـاهر أنّ الحکم بعـدم الرجوع فی مثـل هـذه الشـکوک مخـالفٌ للاحتياط، لاطلاق کلمات المشـهور والمجمعين فی الاعتناء بالشک فی أثناء الوضوء لجميع تلک الموارد، فاذاً ظهر أنّ الحکم بالاحتياط هو الأولی، واللّه العالم بحقائق الأمور.

البحث عن معنى المضى والتجاوز

الجهه الخامسه: يقع البحث فيها عن عدّه أمور:

الأمر الأوّل: فى بيان ما يصدق عليه التجاوز والمضىّ عن المشكوك، هل المراد منه هو التجاوز عن نفس المشكوك الذى هو فى نفسه مشكوك التحقق، فكيف يصدق عليه حينئذٍ عنوان التجاوز؟! فلابدّ أن نلاحظ شىء آخر حتى يصدق عليه ذلك فنقول:

المراد من التجاوز والمضىّ ليس إلاّ ـ المحلّ الذى وقع فيه الشك، أى محلّ المشكوك، مثل الفاتحه التى محلّها قبل السوره ومحلّ السوره بعد الفاتحه قبل الركوع، وهكذا فيقال إنّه تجاوز عن محلّ الفاتحه ثم شك فيها، فيحكم بالمضىّ، أو يشك فى السوره بعد الدخول فى الركوع.

وبالجمله: المنصرف من كلمتى المضىّ والتجاوز يكون إلى محلّ المشكوك لا نفسه.

الأمر الثانى: الكلام فى أنّه لم يرد قيد (المحلّ)، ولذلك قيل إنّه لابدّ أن يقدّر لفظ (المحلّ)، وهذا يستلزم المجاز، فيصير المقام مثل آيه «وَاسْأَلِ الْقَرْيَهَ» حيث يكون التقدير واسألوا أهل القريه.

والنتيجه: أنّه كلّ شىء شككت فيه ممّا قد مضى عن محلّه أو تجاوز عن محلّه، فشكك ليس بشىء، وذلك صوناً لكلام الحكيم عن اللغويه بدلاله الاقتضاء.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنه لا حاجه إلى التقدير، إذ يمكن أن نلاحظ

کلمتی المضیّ والتجاوز بواحد من التقدیرین:

۱- أمّا بما قاله المحقق النائینی قدس سره بأنّه بعد ما نزّل الشارع الشک فی الجزء بمنزله الشک بالکل، کان نسبه التجاوز إلی الجزء یکون بصوره الحقیقه بتنزیل التجاوز عن المحلّ بمنزله التجاوز عن نفسه، فأضاف التجاوز إلی نفس الجزء حقیقهً، کما هو مسلک السکّاکی فی باب الاستعاره.

۲- أو یقال إنّه لیس هنا عنوان تنزیل الشک فی الجزء بمنزله الشک فی الکلّ، لعدم وجود دلیل اثباتی لهذا التنزیل، بل یکون التوسّع والمجاز فی أنّه کأنّه ادّعی وجود الجزء هنا وشک فیه ادّعاءً، کما هو الأمر کذلک فی آیه السؤال عن القریه، إذ حسن التعبیر لیس إلاّ بأن یسند السؤال إلی نفس القریه کأنّها یمکن أن تجیب کما کان الأمر کذلک فی مثل (زیدٌ اسدٌ) إذ الحسن فی ادعائه أسدٌ لا کالأسد، وکم فرق بینهما فی البلاغه والحُسن، فلا حاجه لنا إلی دعوی الاضمار والتقدیر حتی یخرج عن الحسن، فالاسناد بعد هذا الادعاء - أی ادّعاء أنّ المشکوک کأنّه موجود - یکون حقیقیّاً، أی یصدق حقیقهً أنه قد مضی عن الشیء أی عن محلّه.

فإذا صار المضیّ والتجاوز ملحوظاً بلحاظ المحلّ صحّ حینئذٍ أن یقال إنّه لیس المراد من المحلّ المناسب لذلک الشیء إلاّ المحلّ الذی قرّره نفس الجاعل والمقنن لذلک الشیء، لأنّ کلّ مقنن یتکلم علی طبق قانونه وجعله، ولا یفهم العرف والعقلاء منه إلاّ ما هو المحلّ المقرر الجعلی، لا ما صار عادهً للأشخاص أو

النوع، فإن العاده تحصل بكثره العمل وتداومه، وهى لا توجب أن يصير محلاًّ للشىء بالنظر إلى ذلك الجاعل والشارع، فلا يطلق لمثل هذا المحلّ محلاًّ للشىء بصوره المطلق حتّى يوجب الاختلاف فيه باختلاف الأزمنه والأحوال واختلاف الأشخاص. وعليه فاسراء حكم المضىّ والتجاوز فى قاعده التجاوز للتجاوز عن المحلّ العادى للشىء شخصاً أو نوعاً، مثل أنّه لو كان عاده الشخص تحصيل الوضوء بعد كلّ حدثٍ أصغر، أو تحصيل الغُسل بعد الحدث الأكبر، فلو شك فى زمانٍ أنّه هل توضّأ أو اغتسل بعد الحَدَث أم لا ويتمسک بقاعده التجاوز ويحكم بأنّه توضّأ واغتسل، وهذا حكمٌ بعدم الرجوع إلى أصل العدم وقاعده الاشتغال.

أقول: قبول هذا يكون فى غايه الاشكال، بل لا يمكن الالتزام به لوجهين:

أوّلاً: لما ثبت آنفاً أنه لم يرد فى لسان الدليل لفظ (المحلّ) لا ظاهراً ولا تقديراً حتى يقال إنّه لفظ مطلق يشمل المحلّ الأعم من المحلّ الشرعى ليدخل تحت القاعده، والمحلّ العادى أيضاً، بل قد عرفت أنّ الاسناد إلى المحلّ كان لأجل المناسبه الموجوده بين المشكوک والتجاوز، وعليه فليس فى الكلمه أطلاق لفظى بل مجرد أمر لبّى، ومن المعلوم أنه فى الأدله اللبيّه لابدّ من الاكتفاء بالقدر المتيقن المناسب، وهو المحلّ الشرعى.

وثانياً: قد عرفت أنّ المناسب للشارع أن يلاحظ محلّ المشكوک بلحاظ ما قرّره من المحلّ للأجزاء فى المركّبات والمخترعات الشرعيه دون غيره، كما

عرفت أنه المساعد مع فهم العرف والعقلاء، وعليه فما ذهب إليه بعض الأعلام من اجراء قاعده التجاوز حتى بالنسبه إلى المحلّ العادى تمسكاً باطلاق صدق التجاوز والمضىّ بالنسبه إليه أيضاً ليس على ما ينبغى.

وبالجمله: بناءً على ما ذكرنا ظهر أنّ التجاوز والمضىّ لابد أن يلاحظ بالنظر إلى محلّ المشكوك شرعاً لاعاده شخصيه ولا نوعيه وإلّا ربما يستلزم تأسيس فقه جديد، ألا ترى أنه لا يتمسک بقاعده التجاوز لمن كانت عادته أداء الديون بعد الاستقراض، فلو شک فی أداء دينه لزوم على هذا المبنى يقال إنّه شک بعد التجاوز عن المحلّ المعتاد فی الأداء، فلا يجب عليه أداء الدين، وهذا أمر بديهى البطلان.

الأمر الثالث: إذا عرفت أنّ الملاک فی صدق التجاوز هو المضىّ عن المحلّ المشكوک شرعاً، يأتى الكلام فی انّ الشک:

۱- قد يكون فی الجزء غير الأخير منه، فلا اشكال فی صدق التجاوز عنه كما عرفت.

۲- وقد يكون الشک فی الجزء الأخير من المركّب، مثل التسليم فی الصلاه، أو غَسل جانب الأيسر من الغُسل، أو مسح الرجل اليسرى فی الوضوء، وأمثال ذلک، ففی مثل هذه الأمور كيف يمكن اجراء قاعده التجاوز أو قاعده الفراغ مع كونه شكاً فی التجاوز والفراغ، إذ لا ترتب شرعاً من حيث المحلّ بين ما يفعله بعد الوضوء أو الغسل أو الصلاه على مثل تلک الأمور أو بعده، فكيف يصدق التجاوز بلحاظ المحلّ شرعاً؟

أقول: لا يخفى أنّ الشک فى الجزء الأخير من المركب يتصوّر على وجوه شتى:

تاره: يكون فى المركّب الذى أخذ الشارع الموالاه شرطاً فيه مثل الوضوء أو الصلاه.

وأخرى: ما لا يكون الموالات بين أجزائها معتبره شرعاً كالغُسل.

فأمّا الذى لا يعتبر فيه الموالات كالغُسل فلو شكّ فى غَسل جانبه الأيسر.

قال المحقق البجنوردى: (إنّه لا وجه لجريان قاعده التجاوز ولا الفراغ فيه:

أمّا الأوّل: لأنّه لم يتحقق بالنسبه إليه تجاوزٌ لا عن نفس وجوده لأنّ المفروض أنّه مشكوک الوجود، ولا عن محلّه الشرعى لأنّ المفروض عدم اعتبار الموالات فيه، ففى أىّ وقت أتى به يكون فى محلّه.

وأمّا الحاق محلّ العادى بالمحلّ الشرعى فقد عرفت الحال فيه.

وأمّا بالنسبه إلى قاعده الفراغ: فجريانها أيضاً لا ـ يخلو عن اشكال، لأن المفروض أنّ الجزء الأخير مشكوک الوجود، فكيف يصدق الفراغ عن ذلک العمل والمضى عنه؟!

نعم، ربما يصدق الفراغ عرفاً إذا شک فى جزءٍ يسير من الجزء الأخير فى المثال المذكور، كما أنّه لو شكّ فى غَسل إصبعٍ من الجانب الأيسر مع القطع بغَسل ذلک الجانب إلّا هذا المقدار اليسير منه.

والحاصل: أنّ المناط فى جريانها هو صدق عنوان الفراغ عن العمل ومضى

المركب عرفاً) انتهى كلامه(۱).

وفيه: الانصاف أنّ مثل هذا الغسل وما هو مجراه كالتوصليّات لا يبعد جريان قاعده التجاوز والفراغ فى حقه، لأنّ التجاوز عن الشىء ومحلّه ليس إلاّ باعتبار ما يأتيه الشخص بحسب الغالب على حسب أداء وظيفته الشرعيه ولو استحباباً وإن الشارع لم يعتبر الموالاه والتوالى بين الأجزاء شرطاً للصحه، إلاّ أنه لا ينافى كون اجراء القاعده بحسب ما يلاحظه المكلف من الترتيب بين الأجزاء امتثالاً لأمر المولى، وإن كان بلحاظ كونه أضبط وأحفظ من الآنات، فله أن يجرى تلك القاعده على فعله إذا شك بعد ما تجاوز عن محلّ شىء كان يأتيه بحسب العمل على الوظيفه الشرعيه المجعوله، كما أنّه يمكن له اجراء قاعده الفراغ فيه أيضاً فيما إذا كان يصدق على حسب عمله المعمول لأداء الوظيفه إنّه قد فرغ عن العمل، حيث إنّه لا يؤخّر اجرائه إلى ذلك ولو عملاً لأمرٍ محبوب شرعى، فيكون محلّ غَسل الأيسر بعد غَسل الأيمن ولو استحباباً، ولعل مراد بعض الأعلام من صدق التجاوز والفراغ بالنسبه إلى محل العادى هو هذا القسم.

نعم، يجرى الاشكال فيمن لم يكن بحسب عمله كذلك، أى لم تكن من عادته العمل بالغُسل إلاّ بالتفريق بين الأجزاء، دون مراعاه الاستحباب من التوالى، فحينئذٍ لو شك فى الجزء الأخير منه، يمكن الاشكال فيه بعدم وجود شىء۱.

۱- القواعد الفقهيه: ج۱ / ۲۸۱.

فی حقه لیصدق علیه التجاوز والفراغ حتی بالنظر إلی المحلّ الشرعی المحبوب والمستحب، فلا بدله حینئذٍ من الاعتناء بشکه، والاتیان بالمشکوک، وإن کان الأحوط - کما سبق أیضاً - من الاتیان بغَسل ذلک العضو احتمالاً لتقدیم قاعده الاشتغال وأصاله العدم فی المورد، باعتبار عدم احراز اطلاق قاعده التجاوز لمثله.

هذا علی القول المشهور من لزوم الترتیب فی غَسل الأیمن والأیسر، وکون الثانی بعد الأوّل، وإلاّ فإنّه علی القول الآخر من عدم وجوب الترتیب - کما علیه سیدنا الخوئی قدس سره - یجری جمیع ما قلنا فی غسل الطرفین لا خصوص الأیسر، کما لا یخفی.

هذا فیما لو شک فی الجزء الأخیر فیما لم تکن الموالاه شرطاً فیه.

وأمّا القسم الآخر: وهو ما لو کانت الموالاه شرطاً فیه مثل الوضوء والصلاه، فقد یقال بعدم تحقق صدق التجاوز عن ذلک والفراغ لأجل الشک فی أصل وجود المشکوک.

لکنه مندفع فی کلا الموردین:

أمّا فی الوضوء: فلأنّ الشک فی مسح الرجل الیسری إن کان قبل فوت الموالاه یکون شکاً فی المحلّ فعلیه الاعتناء به، وإن کان الشک بعد فوتها یصدق حینئذٍ شرعاً أنه قد تجاوز ومضی عن محلّه، لأنه عاجز عن الرجوع إلی تدارکه بخصوصه بعد فوت الموالاه، بلا فرق فی ذلک بین أن یکون فی حاله اُخری من الأعمال والأفعال أو لا، لعدم دخاله الدخول فی حاله اُخری فی صدق التجاوز والفراغ ذاتاً، کما لا دخل له تعبّداً فی الفراغ قطعاً وفی التجاوز احتمالاً وهو ما

سنذكره عنقريب إن شاء اللّه.

فعليه، لو شكّ الرجل فى مسح رجله اليسرى بعد فوت الموالاه وقبل أن يخرج من حال الاشتغال بالوضوء، ولكن بعد مضىّ مدّه فى تلك الحاله لولم نقل بتعميم الدخول فى الحاله الأخرى لمثل المورد، كان مقتضى قاعده التجاوز أو الفراغ هو عدم الاعتناء بالشك، ولا مجال للحكم باعاده الوضوء برأسه، هذا فى الوضوء.

وأمّا فى الصلاه: فلو شك فى التسليم، فهو يتصوّر على وجود شتى:

تاره: يشكّ فيه بعد الدخول فى التعقيب، فيجرى فى حقّه قاعده التجاوز والفراغ، لأن المحلّ الشرعى للتعقيب كان بعد التسليم والفراغ، وكان وجه الحكم بالتجاوز والفراغ أذكريته وأقربيته للحقّ حال الاشتغال وهو ثابت فى حقّه.

لا يقال: إنّ التعقيب أمر استحبابى لا ترتب شرعاً والزاماً بينه وبين الصلاه، وليس هو مثل أجزاء الصلاه التى أخذها الشارع مترتبةً للصلاه، إذ لها محلّ فيها.

لأنا نقول: لا فرق فى صدق التجاوز والفراغ كون الشىء أمراً مستحباً وله محلّ عند الشرع، أو واجباً كذلك، والشاهد عليه صحيحه زراره حيث جعل الشك بعد التكبير فى الأذان والإقامه اللّذان كانا مستحبين وتحمّلهما قبل الصلاه، ملاكاً لجريان قاعده التجاوز، وهكذا الأمر فى التعقيب والتسليم يكون متفاوتاً لتقدم الواجب على المستحب عكس الأذان والاقامه.

واُخرى: يشك فى التسليم بعد فعل ما ينافى الصلاه، سواءٌ كان ما ينافيه عمدياً كالتكلّم أو ما ينافيه مطلقاً كالحدث، كما لا فرق بين أن يكون المنافى أمراً

وجوديّاً كالحدث والتكلم، أو عدمياً كالسكوت الطويل الماحى لصوره الصلاه.

وثالثه: قد يكون الشك فيه قبل صدور فعل المنافى.

أقول: إذا كان الشك بعده بجميع أقسامه، فالظاهر جريان كلتا القاعدتين:

أمّا التجاوز فلأنّ محل التسليم شرعاً كان قبل صدور فعل المنافى، فيكون الشك بعده شكاً بعد التجاوز عن المحلّ.

وأمّا قاعده الفراغ فلصدقه بعد الاشتغال بالمنافى ولو كان أمراً عدميّاً كالسكوت الطويل.

لا يقال: إنّ الشارع لم يجعل للمنافى محلّ بعد العمل حتى يقال إنّه شك بعد التجاوز عن المحلّ الشرعى للمشكوك، بل جعله الشارع من المبطلات، فكيف يجرى فيه قاعده التجاوز والفراغ؟

لأنا نقول: إنّ الشارع وان لم يجعل للمنافى محلاًّ خاصاً، إلاّ أنه قد جعل للتسليم محلاً قبل المنافى، فإذا دخل فى المنافى يصدق عليه عرفاً أنه قد مضى وتجاوز عن المحلّ الشرعى للتسليم، لأن التسليم هو التحليل، والحكم الشرعى المجعول للأعم من الوضعى والتكليفى هو عدم وقوع فعل المنافى قبل التسليم، وهو يكفى فى اجراء القاعده، ومن هذه الجهه لا فرق بين المنافى العمدى والسهوى، وإن لم يكن المنافى السهوى كالكلام مبطلاً للصلاه، إلاّ أنه لا ينافى كون محلّه بعد التسليم لا قبله، كما لا يخفى.

وأمّا إن كان الشك فى التسليم قبل صدور المنافى كالسكوت غير الماحى

وإلاّـ يـدخل فی التسـليم السابق، فلابـد حينئـذٍ من الاعتناء بالشک، لكونه شـكاً فی المحلّ، إذ المفروض أنه لم يكن خارجاً عن محلّ المشكوک، وقابل لتداركه، فيجب عليه التسليم، هذا.

مناقشه المحقق الخوئی لجريان القاعده

ناقش المحقق الخوئی قدس سـره فی الموردين، أی فی الشک فی التسـليم بعد الدخول فی التعقيب، وفی الشک فيه بعد صدور المنافی العمدی أو السـهوی، والتزم بعدم جريان قاعده التجاوز فيهما - دون الفراغ حيث التزم بأنّه لا تجری فی الأوّل وتجری فی الثانی - فلا بأس بذكر كلامه ثم ملاحظه ما قد يرد عليه، فهو رحمه الله .

بعـد نقل كلام المحقّق النائينی من جريان قاعـده التجاوز فی الشک فی التسـليم بعـد الدخول فی التعقيب، اسـتناداً إلی صـحيحه زراره بالتجاوز عن الأذان بالدخول فی الاقامه، مع كونهما مستحبين لعدم الفرق بين الاقامه والتعقيب، قال ما حاصله:

(وللمناقشه فيه مجالٌ، لعدم الملازمه بين المقامين فی جريان القاعده، إذ هو منوط بمضيّ المحل، وهو لا يصدق إلاّ فيما إذا كان محلّ المشكوک فيه بحسب الجعل الشرعی سابقاً علی الغير الذی وقع الشک بعد الدخول فيه، وكان محلّ ذلک الغير مؤخراً عن المشـكوک فيه، ولو باعتبار كونه أفضل الأفراد. وهـذا المعنی موجود فی الأذان بعـد الدخول فی الاقامه، لأنه مقدم بحسب جعل الشرعی عليها، بحيث لولم يأت بالاقامه بعد الأذان لم يأت بوظيفته الاستحبابيه، وكذا محلّ

الاقامه مؤخرٌ عن الأذان، بمعنى أن أفضل الأفراد فى الاقامه هى الواقعه بعد الأذان، وإن كانت بنفسها مستحبه ولو بدون الأذان، فيكون الشك فيه بعد الدخول فيها شكاً بعد مضىّ المحل والتجاوز عنه.

وهذا بخلاف الشك فى التسليم مع الاشتغال فى التعقيب، فإنه وإن جعل استحبابه مؤخراً عنه، إلاّ أنه لم يعتبر كون التسليم مقدماً على التعقيب، إذ من المعلوم أنه لا ـ يعتبر فى التسليم وقوعه قبل تسبيح الزهراء عليهاالسلام ، ومثل التسليم والتعقيب مثل الظهر والعصر، فإن صلاه العصر قد اعتبرت فى الشريعه كونها بعد الظهر، ولكن لم يعتبر فى الظهر تقدمه عليه، فلا يكون الشك فى التسليم إلاّ بعد الاشتغال بالتعقيب شكاً بعد مضىّ المحلّ، لبقاء محل التدارک، ولذا من تذكّر حال التعقيب أنه لم يأت بالتسليم، يجب عليه التدارک، ولم يلزم منه اخلال أصلاً، ولا شىء عليه حتى سجده السهو.

ويؤيّد ذلک: أنّه لو شک فى الاتيان بأصل الصلاه مع الاشتغال بالتعقيب، لا تجرى قاعده التجاوز قطعاً، ولا أظنّ أحد من الفقهاء يلزم بجريانه، فيجب عليه الاعتناء بالشک والاتيان بالصلاه، لكون الشک فى الوقت، ولا ـ فرق بين الشک فى أصل الصلاه والشک فى التسليم على الاشتغال فى التعقيب فى جريان قاعده التجاوز وعدمه.

ثم قال: وكذا لا ـ تجرى قاعده الفراغ أيضاً، إذ مع الشک فى الجزء الأخير لم يحرز الفراغ من العمل حتى يكون مورداً لقاعده الفراغ إلاّ فى باب الوضوء، فإنّه

لو شک فی مسح الرجل بعد الاشتغال بالصلاه أو الدعاء لأجل صحیحه زراره، حیث قال: «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت فی حال اُخری فی الصلاه أو فی غیرها فشککت فی بعض ما سمّی اللّه ممّا أوجب اللّه علیک وضوئه لا شیء علیک» حیث لا ـ فرق فیه بعدم الاعتناء بین کون الشک فی الجزء الأـخیر منه أو غیره. وحیثُ کان الحکم علی خلاف القاعده، یجب الاقتصاد فی مورده وهو الوضوء، فلو شک فی الجزء الأخیر من الغُسل مع الاشتغال بشیء آخر کالصلاه، لا مجال لجریان قاعده الفراغ، بل لابدّ من الاعتناء بالشک.

ثم أضاف إلیه الشک فی الجزء الأخیر بعد الاتیان بالمنافی العمدی والسهوی کما إذا شک فی التسلیم بعد الحَدَث والاستدبار أو السکوت الطویل أنّه لا یجری فیه قاعده التجاوز، لما ذکرناه.

نعم، تجری فیه قاعده الفراغ، لأن الصلاه قد مضت حقیقه، وشک فی صحتها وفسادها، فیحکم بصحتها لقاعده الفراغ.

هذا علی القول بفساد الصلاه بوقوع الحدث والاستدبار بعد التشهد قبل التسلیم کما اختاره المحقّق النائینی.

وأمّا علی فرض صحتها کما هو مختار السید فی «العروه» ولیس ببعید، فلا ثمره لجریان قاعده الفراغ لصحه الصلاه مع قطع النظر عن القاعده علی الفرض، فلابدّ علی هذا فرض الشک بعد وقوع الحدث فی السجدتین وما بعدهما من

التشهد والسلام) انتهى ملخّص كلامه بتصرف منا(۱).

أقول: وللمناقشه فى مواضع كلامه مجالٌ:

أوّلاً: لا دليل لنا على لزوم كون جعل المحل شرعاً بصورتين من التقدم والتأخر، إذ لم يرد ذلك فى آيه ولا روايه، بل يكفى فى جريان القاعده كون محلّ الشىء شرعاً بعد شىء آخر، أو يقال إن محلّ الشىء المشكوك بحسب الشرع قبل فعل شىء آخر، لأن التجاوز والمضى الذى اعتبر فى المركّبات الشرعيه ليس أمراً تعبّدياً، أى لم يجعل الشارع فى صدقه كيفيه خاصه من عند نفسه، بل هو محالٌ إلى تشخيص العرف من جهه أنّه يصدق التجاوز بالنظر إلى محلّ الشىء المشكوك، حتى ولولم يكن للفعل الآخر محلّ مجعول مجعولاً شرعاً وعدمه.

وثانياً: أنه لو سلّمنا ذلك، فلا نسلّم أن لا يكون للتسليم محلاً معيناً شرعاً، لوضوح أن أفضل أفراد الصلاه هى التى كانت الصلاه قبل التعقيب والتعقيب بعده، بحيث لو أتى بالتعقيب قبل الصلاه لم يأت بوظيفته الاستحبابيه، كما أنه لولم يأت بالتعقيب بعد الصلاه لم تكن الصلاه بالنسبه إلى ما عقّبيها ذلك ذا مزيّه، فإذا كانت الصلاه لها محلاً بملاحظه مجموع العمل، كان لها محلاً بالنسبه إلى أجزائها ومنه التسليم، كما لا يخفى، وهو يكفى فى اجراء قاعده التجاوز.

وثالثاً: ما ذكره فى الفراغ من عدم جريانه فى الشك فى الجزء الأخير إلاّ۴.

۱- مصباح الأصول: ج۳ / ۲۹۴.

فی الوضوء لأجل النص القائم لیس علی ما ینبغی، لأن الظاهر أن حکم الإمام علیه السلام بالفراغ بعد الدخول فی حال اُخری من الصلاه کان لأجل صدق الفراغ عرفاً وواقعاً، لا یکون تعبداً، ولذلک عبّر عنه بقوله: «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت فی حال اُخری» فجعل الفراغ فراغاً تعبّدیاً فی الوضوء دون غیره، بل التبعض فیه بکون الفراغ حقیقیّاً فی الوضوء ان کان الشک فی غیر الجزء الأخیر، وتعبّدیاً إن کان فی الجزء الأخیر مع وحده الجمله والکلمه لا یخلو عن غرابهٍ جدّاً، إذ لا ضروره فی الالتزام بمثل ذلک کما لا یخفی.

أقول: وأعجب من ذلک أنه یقبل الفراغ فی الشک فی الجزء الأخیر إذا کان بعد الدخول فی فعل المنافی العمدی أو السهوی فی الصلاه، مع أنه لم یقم لمدّعاه دلیلاً مقنعاً، سوی قوله إنّه قد مضت صلاته حقیقه؟!

فنقول: أیّ فرقٍ من جهه الشک فی حصول الفراغ بین المورد والمقام وبین صوره الدخول فی التعقیب والشک فی التسلیم حیث کان فراغاً قطعاً فی الأوّل دون الثانی.

وعلیه فلیس الصحیح إلّا ما ذکرنا من أن الفراغ عرفی ولا یتفاوت فیه بین الموردین من حصول الفراغ بعد الدخول فی التعقیب وفعل المنافی.

وأیضاً: ما ذکره من التأیید: بأنّه لو التفت حال التعقیب أنه لم یأت بالتسلیم لابدّ له من التدارک، ولا شیء علیه، وهذا دلیلٌ علی صدق عدم التجاوز.

مخدوش جدّاً: لأنه یرد علیه نقضاً بأنه لو کان فی الصلاه والتفت إلی أنه لم

يأت بالاقامه لزمه الرجوع والتدارك برغم عدم صدق التجاوز عند شكه فيها، مع كونه مورد النصّ فى صدق التجاوز كما فى صحيحه زراره.

كما أنّ ما ذكره من التأييد لكلامه لعدم جريان قاعده التجاوز أنه لو شك فى حال التعقيب أنه لم يأت بالصلاه، لا أظن أن يلتزم أحد بعدم وجوب الاتيان لأجل قاعده التجاوز، لأنه شك فى الوقت فلابد من اتيانها.

لا ـ يخلو عن غرابهٍ جدّاً، لوضوح أنه قد قبل جريان قاعده التجاوز فيما لو شك فى غير التسليم بعد فعل المنافى العمدى أو السهوى، وحكم بعدم لزوم اتيانه، مع أنّه فى هذا المورد لو شك فى أصل اتيان الصلاه بعد الحدث، فلا يُعقل أن يحكم بأنه قد أتى بالصلاه، بل عليه أن يحكم بلزوم الاتيان للصلاه لأجل كونه شكاً فى الوقت، مع أنه فى صوره الشك فى التسليم فى ذلك يحكم بالفراغ والتجاوز، فلا يكون مجرى هذين مجرى واحد حتى يوجب التأييد أو النقض، فكذلك الحال فى قاعده التجاوز حيث أن التجاوز يجرى بالنسبه إلى الشك فى التسليم، ولا يجرى بالنسبه إلى أصل الصلاه لبقاء محلّ الثانى وهو الوقت بخلاف الأوّل.

خلاصه الكلام: الأقوى عندنا هو امكان اجراء قاعده التجاوز والفراغ فى الموردين كما عليه المحقّق النائينى، بل قد يستفاد من سائر الأعلام أيضاً موافقتهم لذلك، وكيف كان الأحسن والأولى احتياطاً اتيان التسليم فى حال التعقيب دون ما لو شك بعد فعل المنافى.

البحث عن معنى التجاوز وحقيقته

الجهه السادسه: فی أنه بعد ما عرفت تعدّد القاعدتین، فهل یعتبر فی صدق التجاوز والفراغ الدخول فی الغیر أم لا؟

ثم علی فرض الاعتبار هل هو معتبرٌ فی تحقّق عنوان التجاوز والفراغ حقیقهً مطلقه بحیث لو شک فی شیء قبل الدخول فی الغیر لا یتحقق التجاوز والفراغ موضوعاً، حتی یترتب علیه الحکم، أو لم یکن معتبراً فی صدقهما حقیقهً مطلقاً، بل یعتبر فیهما تعبّداً بواسطه الأدلّه الداله علیه، أو یجب التفصیل بین قاعده التجاوز باعتباره فیه حقیقه وبین الفراغ کونه معتبراً فیه تعبّداً أو عدم اعتباره فی الفراغ مطلقاً لا حقیقهً ولا تعبّدیاً؟

أو یجب أن نفصّل بتفصیل آخر وهو: أنّ الدخول فی الغیر معتبر فی صدق التجاوز حقیقهً إذا کان الجزء المشکوک غیر الجزء الأخیر، ولا یکون معتبراً فیه حقیقه إذا الشک فی الجزء الأخیر.

هذا بالنسبه إلی قاعده التجاوز.

وأمّا بالنظر إلی قاعده الفراغ فلا یکون دخیلاً فی صدقه حقیقهً، بل لو کان معتبراً بحسب دلاله الأدله کان تعبّدیاً لأجل حمل المطلق علی المقیّد، بلا فرق بین کون الشک فی الجزء الأخیر أو فی غیره؟

وجوه وأقوال، فلا بأس بذکر الأقوال والأدله حتی یتّضح ما هو الحقّ عندنا:

القول الأول: وهو للمحقق الخمينی قدس سره ، فقد ذهب إلی عدم اعتبار الدخول فی الغیر مطلقاً حتی فی قاعده التجاوز، بلا فرق فی ذلک عنده بین کون الشک فی الجزء الأخیر أو غیره، فضلًا عن قاعده الفراغ، فلا یکون معتبراً تعبداً، فضلًا عن اعتباره فی صدقه حقیقهً، فلا بأس بذکر دلیله والنظر إلیه، قال قدس سره فی رسائله بعد ذکر المحتملات:

(أوجهها عدم الاعتبار مطلقاً إلاّ ـ إذا کان محققاً للتجاوز، لکن اعتباره حینئذٍ لیس لأجل دخالته فی موضوع الحکم، بل لأجل ملازمته مع الموضوع، وإلاّ فالموضوع هو نفس التجاوز والدلیل علی عدم اعتباره یتضح بعد مقدمه، وهی أن المستفاد من أخبار الباب أن السرّ فی جعل قاعده التجاوز لیس هو مجرّد التسهیل علی العباد لکثره وقوع الشک بعد العمل، بل نکته الجعل أن الانسان لما کان حین العمل أقرب إلی الحق وأذکر فی اتیان العمل علی وجهه، تعبّد الشارع بالبناء علی اتیان العمل المشکوک فیه فی محلّه، وأن الفاعل لم یتجاوز عن المحل إلاّ وقد أتی بما هو وظیفته.

ثم أشار إلی ما هو الوارد فی حدیثی بکیر بن أعین ومحمد بن مسلم، ثم قال: ویکون هذا نکته التعبّد بعدم الاعتناء بالشک.

ثم قال: وبعد التنبیه بما ذکرنا علم أنّه لا ـ یفهم القیدیّه من قوله فی صحیحتی زراره وإسماعیل بن جابر: «دخلت أو دخل فی غیره» فیکون ذکر الدخول فی الغیر لتحقق التجاوز نوعاً به لا لدخالته فی موضوع الحکم.

ثم أيّد كلامه بذيل موثّقه ابن أبی يعفور فی مقام اعطاء القاعده بقوله عليه السلام : «إنّما الشک إذا كنت فی شیء لم تجزه» مع ذكر الدخول فی الغير فی صدرها، فإن الظاهر من ذيلها أنه بصدد اعطاء كبری كليه، ويكون الصدر مصداقاً لها، فحصر لزوم الاعتناء بالشک فيما إذا كان متشاغلاً بالشیء ولم يجزه دليلٌ علی أن الموضوع للحكم نفس الخروج عن المحلّ والتجاوز عنه، ولا دخاله لشیء آخر فيه) انتهی ملخص كلامه(۱).

وفيه: إنّ التأمّل فی كلامه يوقفنا علی مواضع الخلل فی استدلاله:

أولاً: فرق رحمه الله بين عنوان المضی والتجاوز وبين عنوان الفراغ، باعتبار أنه فی الثانی عرفاً يصدق ويتحقق ذلک ولو قبل الدخول فی الغير، إذ يصدق لمن تمّ سلام صلاته ولم يدخل فی شیء ولم يطل سكوته أنه قد فرغ من العمل، إذا كان الشک فی غير الجزء الأخير قطعاً وفی الأخير باعتبار تنزيل المحلّ بمنزله نفس الجزء حيث يقال ويطلق أنه قد فرغ من جهه مجموع العمل، هذا بخلاف المضی والتجاوز حيث أنه لا يستند إلی مجموع العمل، بل ولا إلی نفس ذلک الشیء والجزء لكونه مشكوكاً بل إلی محلّه، فتحقق هذا العنوان منوط بالدخول فی الغير، بمعنی أنه إذا دخل فيه صحّ أن يقال إنه قد مضی وتجاوز عن المشكوک أو عن محلّه، فما لم يدخل فيه يصدق فی حقه أنه لم يمض ولم يجزه، فلابدّ من الاتيان.۹.

۱- الرسائل للخمينی: ۲۹۹.

وعلی هـذا البناء لا یکون الصـدر والـذیل فی الموثقه إلّا مبیّناً لشـیء واحـد، وهو تحقق التجاوز وعدمه غایه الأمر فی الصدر لمّا مضی وتجاوز فلا یقین، والذیل لخلافه فیعتنی به، فتصویر الانقضاء عن محلّ الشیء والمضی عنه بدون الدخول فی الغیر لا یخلو عن غرابه، وعلیه فدعوی التعارض بین الصدر والذیل ثابته عند من زعم التفکیک بینهما لا عندنا.

وثانیـاً: والعجب منه حیث قال (إنّ ذکر الـدخول فی الغیر لأجل تحقق التجاوز نوعاً لا لـدخاله فی موضوع الحکم) فإنّه مع فرض أن الموضوع لاـ تحقق إلاّـ به، کـان ذلـک بمعنی أن وجوده دخیـلٌ فی موضوع الحکم، لأـن الـدخاله لیس معناه إلاّ عـدم ترتب الحکم علیه لأجل عدم تحقق الموضوع.

وثالثاً: ما ذکر من السرّ فی الجعل کلام متین غایه المتانه، إلاّ أنه لا یضرّ بما ادّعیناه من أنه لا فرق فیما قلنا بین کون الجعل لأجل التسهیل أو لأجل الأذکریه والأقربیه کما لا یخفی للمتأمل الدقیق.

وبالجمله: ظهر مما ذکرناه أمور:

أوّلاًـ: الفرق بین الفراغ والتجـاوز من عـدم الاعتبـار فی الأـوّل دون الثـانی، ولعلّه لـذلک ادّعی عـدم دخـالته فیه، حیث أن الأـمر کـذلک فی الفراغ لکن بما أنه قـدس سـره مدّعٍ للوحده بین العنوانین أوجب ذلک، مع أن مقتضـی جعلهما تحت قاعده التجاوز لزوم أن یدعی خلاف ذلک من الاعتبار لا عدمه.

وثانیاً: أن دخاله الدخول فی الغیر فی صدق التجاوز والمضی حقیقی لا

تعبّدی کما یظهر عن بعضٍ، فدعوی الاطلاق فی التجاوز والتقیید بخصوص الدخول فی الغیر اعتماداً علی مدلول الخبرین المذکورین غیر واضحه حتی یصحّ البحث بأنه کان القید مورد الغالب کقید «فِی حُجُورِکُم» فی آیه الربیبه حیث لا یکون قیداً احترازیاً، أو لم یکن القید إلاّ کونه قیداً لنفس الاطلاق حیث لا یتحقق إلاّ بذلک، یعنی أنه لیس للفظ ظهور فی الاطلاق لأجل انصرف کلمه (التجاوز) غالباً إلی ما بعد الدخول فی الغیر، حتی یکون لازمه عدم وجود اطلاق حتی یستلزم التقیید بالخبرین المشتملین علی عنوان الدخول فی الغیر.

وجه عدم صحه ذلک البحث هو ما عرفت أن التجاوز والمضی لا یتحقق حقیقهً إلاّ بذلک، فلا اطلاق له أصلاً.

أقول: وعلی ما ذکرنا یظهر عدم تمامیه کلام المحقق النائینی فی فوائده(۱) من دعوی حمل المطلق علی المقید، الذی جعله مقتضی الجمع بین الأدله، لما قد عرفت من عدم وجود المطلق فی التجاوز حتی یحمل علی المقید وهو الدخول فی الغیر.

کما ظهر ثالثاً: فساد کلامه أیضاً فی قاعده الفراغ من لزوم الدخول فی الغیر فیها، ولکن مع التوسعه فی الغیر حتی یشمل مثل الدخول فی حاله اُخری مغایره لحال الاشتغال بالمرکب(۲).۲.

۱- فوائد الأصول: ج۴ / ۶۳۲.

۲- فوائد الأصول: ج۴ / ۶۳۲.

لما قد عرفت أنّ صدق الفراغ عرفاً وحقيقةً غير موقوف على الدخول فى الغير حتى الموسّع منه، لما نشاهد صدقه ولو قبل الدخول فى حاله اُخرى غيره. وكونه كذلك تعبّداً لا مانع ثبوتاً، إلاّ أنه لا دليل عليه اثباتاً لولم نقل بوجود الدليل على خلافه.

وأمّا ما يشاهد فى صحيحه زراره من قوله عليه السلام : «فإذا قمت عن الوضوء وفرغت عنه وقد صرت فى حاله اُخرى فى الصلاه أو غيره فشككت... إلى آخره» لولم نقل أنه دليل على خلاف المطلوب - حيث أنه قد استعمل الفراغ قبل ذكر الدخول فى حاله اُخرى - انه أراد بيان رفع توهم حظر كون الشك فى الأثناء الذى أوجب الاعتناء فى الوضوء بخصوصه، لكونه ممّا سمّاه اللّه للاطمينان بذلك، وتحصيل اليقين بالخروج عنه، فقد بيّن ذلك حتى يوجب عدم الاعتناء به، لا أنّ يكون الدخول فى الغير دخيلٌ فى الفراغ ذاتاً حقيقةً أو تعبّداً ولو فى غير الوضوء كما هو المدّعى.

ورابعاً: ظهر ممّا ذكرنا أنه لا فرق فى اعتبار الدخول فى الغير فى التجاوز حقيقه وعدم اعتباره فى الفراغ حقيقةً ولا تعبّداً:

بين كون الشك فى الجزء الأخير من المركّب أو غيره، لوحده الملاك بين الموردين من عدم صدق التجاوز إلاّ بالدخول فى الغير، ولو عمّمنا الغير بالحاله الاُخرى غير حاله ذلك العمل ونحو ذلك، وكون صدق الفراغ غير موقوف على ذلك، سواء كان الشك فى الجزء الأخير أو غيره كما لا يخفى.

وعليه فما ادّعاه العلامه البجنوردى فى قواعده الفقهيه من التفصيل فى قاعده التجاوز بين الجزء غير الأخير حيث قال:

(لاـ يتحقق التجاوز وما شابهه من العناوين إلّا بعد الدخول فى الجزء المترتب عليه، أى المشكوك، إلى أن قال: وبين الجزء الأخير حيث قال:

وأمّا بالنسبه إلى الجزء الأخير كالتسليم فى باب الصلاه يمكن أن يقال إنّ التجاوز لا يصدق إلّا بعد الدخول فى شيء غير الصلاه من تعقيبٍ أو فعل ما هو مناف للصلاه

ثم رجع عن هذا الكلام وقال: يمكن التحقيق أن السكوت الطويل هاهنا يوجب تحقق عنوان التجاوز، وتجرى قاعده التجاوز من دون أن يكون الدخول فى الغير فى البين، فما أفاده شيخنا الاستاذ قدس سره من اعتبار الدخول فى الغير فى قاعده التجاوز مطلقاً ليس كما ينبغى) انتهى محلّ الحاجه(۱).

ليس بوجيهٍ، لوضوح أن التجاوز حيث لا يكون عن نفس الشيء حتى يمكن تحقّقه بدون الدخول فى الغير، بل يكون عن محلّ الشىء، وهو لا يكون إلّا بعد الدخول فى الغير: غايه الأمر يكون المراد من الغير ما يصدق أنه قد خرج وتجاوز عن محل تدارك المشكوك ولو كان بسكوتٍ طويل ماح للصلاه، لأنه أيضاً غيرٌ بالنسبه إلى حاله الصلاه، فلاـ نحتاج إلى فعلٍ من الأفعال الوجوديه كما۲.

۱– القواعد الفقهيه: ج ۱ / ۲۸۲.

توهّم من كلامه.

وأيضاً: ظهر من كلامنا عدم الفرق في لزوم الدخول في الغير:

بين كون الغير من الأجزاء المترتبه الشرعيه كأجزاء الصلاه أو كان غيرها من الاُمور الوجوديه أو العدميه.

وبين كون الأجزاء المترتبه من الأجزاء الواجبه كالركوع والسجود، أو المستحبّيه كالقنوت وغيرها، لأن الملاك في الجميع شيء واحد، وهو صدق الدخول في الغير.

المراد من الغير المعتبر الدخول فيه

الجهه السابعه: في أنّ الغير المعتبر دخوله في صدق التجاوز ما هو؟ هل يشمل مثل الدخول في مقدمات الأجزاء مثل الهويّ للركوع والسجود والنهوض للقيام، أم لابد أن يكون من الأجزاء المستقلّه للشيء مثل نفس الركوع والسجود والقيام وأمثالها؟

ثم هل يشمل جزء الجزء وأبعاض الأجزاء مثل الدخول في أوّل السوره وآخرها، حيث أن الشك الحادث في آخرها يكفي في الحكم بالتجاوز بالنسبه إلى أوّلها، بل الدخول في آخر الآيه لأوّلها، بل الدخول في آخر الكلمه والحرف للشك في أولها، أو يختصّ بما يكون جزءً مستقلًا بأن اعتبره الشارع كذلك للعباده.

فعليه لا يصدق التجاوز إلّا بعد الفراغ عن القراءه والدخول في الركوع أو

القنوت، فالشک فی القراءه من أوّلها إلی آخرها لابد فیه من الرجوع والاعاده لعدم صدق التجاوز.

أقول: والمحتملات ثبوتاً واثباتاً تکون أربعه:

الاحتمال الأول: تاره یدّعی اختصاصه بخصوص الأجزاء التی قد وردت فی النصوص مثل روایه زراره وإسماعیل بن جابر، فعلیه ینحصر جریان القاعده بخصوص الصلاه وفی خصوص الرکوع والسجود والقیام والأذان والاقامه والتکبره، وکلّ ما ورد فی ذکره الأحادیث، فعلیه لا یشمل مثل التشهد إذا شک فی السجود بعد الدخول فی التشهد، أو الدخول فی السوره إذا شک فی الحمد، لعدم ورود ذکرٍ من هذین الأمرین فی النصوص.

وهو فاسد، بل لا ـ یقول به إلاّ ـ من ذهب إلی اختصاص قاعده التجاوز لخصوص الصلاه، بل القائل به أیضاً یعمّ القاعده لغیر المذکور فی النصوص من سائر أجزاء الصلاه، وإن خصّ القاعده بها فقط، ولکن علی مسلکنا من التعمیم فی القاعده للصلاه وغیرها لا وجه لهذه الدعوی کما لا یخفی، کما لا وجه لدعوی اختصاصه بالمذکور فی النصوص کما یتضح ذلک إن شاء اللّه.

الاحتمال الثانی: هو أن یدّعی عمومیّتها لکلٍّ ما یصدق علیه جزء استقلالی، أی اعتبره الشارع جزءً للصلاه ولولم یکن مذکوراً فی النصوص، فیکون هذا القول أوسع من الأوّل، ویمکن دعوی اختصاصه لخصوص الصلاه دون غیرها لأجل دعواه باختصاص القاعده بها.

أقول: هـذا القول ينسب إلى المحقّق النـائينى من أنه ادّعى: (عـدم جريـان القاعـده إلاّـ فيمـا رسم بالتبويب لكلّ من الأجزاء عند تدوين كتاب الصـلاه لتكبيره الاحرام والقراءه والركوع والسـجود والتشهد ونحو ذلك، فلا يعمّ المقدمات ولا أجزاء الأجزاء، فلو شك المصلّى فى أول السوره وهو فى آخرها، يلزمه الرجوع إليها واعاده السوره من أوّلها.

ثم قـال: هـذا هو الأـقوى، ثم اسـتدل لمقـالته بـأنّ شـمول قوله عليه السـلام : «كلّ شـىء شك فيه مما قـد جاوزه ودخل فى غيره فليمض عليه) للشـك فى الأجزاء إنما كان بعنايه التعبـد والتنزيل، ولحاظ الأجزاء فى المرتبه السابقه على التركيب، فإنه فى تلك المرتبه يكون كلّ جزء من أجزاء الصـلاه وأجزاء أجزائها من الآيات والكلمات بل الحروف شيئاً مستقلاً فى مقابل الكلّ، والثانى مرتبه التأليف والتركيب لا يكون الجزء شـيئاً مسـتقلاً فى مقابل الكل، بل شـيئيه الجزء تندكّ فى شـيئيه الكل كما تقدم، فدخول الأجزاء فى عموم الشـىء فى عوض دخول الكلّ لا يمكن إلاّ بعنايه التعبّـد والتنزيل، وحينئذٍ لابدّ من الاقتصار على مورد التنزيل، والمقدار الذى قام الدليل فيه على التنزيل هو الأجزاء المستقله بالتبويب فإنّ عمده ما ورد فيها لعدم الاعتناء عند الشك فى أجزاء الصلاه هو صحيحتى زراره وإسماعيل، ولم يذكر فيها إلاّ الأجزاء المستقله كالأمثله المذكوره، فلا سبيل إلى دعوى عموم الشىء المـذكور فيها للمقـدمات ولا أجزاء الأجزاء، فإن الصـدر يقتضـى تضـيق دائره مصبّ عموم الشـىء، واطلاق (الغير) المذكور فى الذيل، فلا

یعمّ أوّل السوره وآخرها، أو أوّل الآیه وآخرها، وإلاّ کان ینبغی تعمیمه لأوّل الکلمه وآخرها، مع أنّ الظاهر أنه لا قائل به) انتهی کلامه بتلخیص منا(۱).

أقول: وفیه ما لا یخفی فإنّ کلامه مبنیٌ علی مبناه من ارجاع قاعده التجاوز إلی قاعده الفراغ، حیث کانت الثانیه مختصه بالشک فی الکلّ، فلابد فی الحاقها إلیها من التنزیل فی الجزء إلی الشک فی الکل حتی یصدق علیه عنوان الفراغ، والحال أنه ثبت سابقاً فساد کلامه ومبناه، وأن قاعده التجاوز شیء مستقل فی قبال قاعده الفراغ، فلا نحتاج إلی التنزیل المذکور.

مع أنه علی فرض تسلیم المبنی العبره بعموم ما ورد فی صحیحه زراره والموثقه بقوله: «کلّ شیء شک فیه ممّا قد جاوزه ودخل فی غیره فلیمض علیه»، وکذا اطلاق قوله علیه السلام : «یا زراره إذا خرجت من شیء ثم دخلت فی غیره فشکک لیس بشیء» وکان ذکر الأمثله فی الصدر بیان لمصادیق تلک الکبری الکلیه، لا لبیان التنزیل کما لا یخفی، حیث أطلق عنوان (الشیء) علی الأجزاء والکل فی عرضٍ واحد حقیقهً من دون عنایه وادعاء، واستعمله فی الجامع بینهما من دون ملاحظه الخصوصیه.

أقول: قد یستفاد من کلام المحقق الخوئی نسبه الاحتمال الأوّل إلی المحقق النائینی، حیث قال: (فلا وجه للاقتصار علی الأمثله المذکوره فیهما) مع أن صریح۴.

۱- فوائد الأصول: ج۴ / ۶۳۴.

کلام المحقق النائینی حیث ذکر فی الأمثله مثل التشهد الذی لم یذکر فی النصوص - أی فی الروایتین - یقتضی اختیاره للاحتمال الثانی لا الأوّل، وإن کان مقتضی کلامه من الاقتصار علی التنزیل الوارد فی الروایتین یوجب صحه انتساب احتمال الأوّل إلیه، ولعلّه لذلک نسب ذلک إلیه.

الاحتمال الثالث: أن یدعی عمومیّه القاعده لمطلق الأجزاء المستقله، بل حتی تشمل أجزاء الأجزاء کالحمد والسوره من القراءه، بل الآیه بالنسبه إلی آیهٍ اُخری، دون المقدمات مثل السهویّ إلی السجده، والنهوض إلی القیام، وهذا القول قد ذهب إلیه المحقق الخوئی قدس سره فی مصباحه وقال فی توضیح مراده: (یصدق التجاوز بالنسبه إلی الأوّل، کما یصدق لکلٍّ من الحمد والسوره، بل لکلّ آیهٍ أنه جزء للصلاه، فیشمله عموم ذیل الموثقه واطلاق صحیحه زراره، فالتجاوز یصدق لمن دخل فی التشهّد وشک فی السجود، وکذا فی السوره وشک فی الحمد، بل وفی آیه «اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِیمَ» وشک فی «إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَإِیَّاکَ نَسْتَعِینُ» فیحکم بعدم الاعتناء، ولا منافاه بین قولنا بجریان القاعده فی الشک فی الحمد بعد الدخول فی السوره مع ما فی الصحیحه، حیث قد أجری القاعده فی الشک فی القراءه بعد الدخول فی الرکوع، لأنّ المفروض فی الصحیحه کون هو هذا، ولیس فی صدر نفی الآخر.

هذا بالنسبه إلی الشک فی الأجزاء وأجزاء الأجزاء.

وأمّا المقدمات: فلا فرق بین کون الشک للسهوی أو النهوض، إذ التجاوز

والمضی والخروج عن محلّ الشیء المشکوک غیر صادق فیهما حتی مع قطع النظر عن النصوص، وأن السهوی والنهوض لیسا من الأجزاء حتّی یدخلا تحت ذلک العموم والاطلاق، بل لا یعقل کونهما من الأجزاء وتعلق الأمر بهما، إذ بعد الأمر بالسجود یکون السهوی حاصلاً لا محاله، لامتناع الطفره، وعلی تقدیر امکانها فی نفسها لا تکون مقدوره للمکلف، فیکون الأمر به لغواً، فکذا القول فی النهوض أیضاً.

هذا بالنظر إلی غیر النصوص، وأمّا بالنظر إلی النصوص فسیجیئ إن شاء اللّه) هذا ملخص کلامه(۱).

أقول: کلامه بالنسبه إلی أجزاء الأجزاء فی غایه المتانه، مع أنا لم نعهد فی اجراء قاعده التجاوز أن یکون الدخول فی الغیر غیر صادق علیه الجزء، بل ما یصدق علیه الغیر یکفی فی صدق التجاوز، ولولم یمکن جزءاً للصلاه، فبذلک یظهر فساد کلامه فی المقدمات أیضاً، لما نشاهد صدق التجاوز لمن دخل فی الهوی أو النهوض وشک فی الرکوع أو السجود فإنه بذلک یکون داخلاً فی عموم الحدیث واطلاقه.

نعم، إذا ورد دلیلٌ علی خلاف ذلک، فیرفع الید عن القاعده بواسطته، وهذا أمر آخر.۸.

۱- مصباح الأصول: ج۳ / ۲۹۸.

الاحتمال الثالث: هو التفصيل - المنقول عن صاحب «المدارک» - بين الهويّ حيث قال بجريان القاعده فيه، وبين النهوض بعدم الجريان بالنظر إلى أصل صدق التجاوز.

وفيه: ثبت مما ذکرنا بطلان ذلک. نعم بالنظر إلى النصوص يمکن الذهاب إلى هذا التفصيل، فلابد من ملاحظتها، ولعلّه لذلک ذهب إلى التفصيل لا لأجل دعوى عدم صدق التجاوز فى النهوض.

أمّا النصوص:

۱- ما رواه الشيخ باسناده عن عبدالرحمن بن أبى عبداللّه، قال: قلت لأبى عبداللّه عليه السلام «رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يرکع؟ قال قد رکع»(۱).

فإنه حکم بقاعده: «التجاوز مؤيّداً لما ادّعيناه، بل قد حکى عن بعضٍ أنه بواسطه هذا الحديث حمل ما ورد فى حديث إسماعيل بن جابر من قوله: «إنّه شک فى الرکوع بعد ما سجد» على أنه قد هوى إلى السجود ولم يدخل السجده حتى يرتفع التنافى المتوهم بين الحديثين، مع أنه لاـ تنافى بينهما، إذ هما فى مقام بيان موردين من مصاديق القاعده، ولعلّ ذکر هذا فى حديث إسماعيل کان لأجل أن الأقرب عاده عدم عروض الشک إلاّ بعد الدخول فى السجده أو بعد الدخول فى القيام، لا لأجل الاحتراز عن مثل الهويّ والنهوض، مضافاً إلى وضوح البُعد۶.

۱- الوسائل: ج۴، کتاب الصلاه، الباب ۱۲ من أبواب الرکوع، الحديث ۶.

فی ذلک الحمل لکمال الفرق بین السجده والهوی کما لا یخفی.

کما لا اشکال ولا ستره فی البُعد أیضاً بما ذکره المحقق النائینی من جعل الهویّ ذا مراتب، وحمله علی المرتبه الأخیره المنتهیه إلی السجده، حتّی یساعد مع حدیث إسماعیل، لوضوح أنّه إذا بلغ حَدّ السجده خرج عن الهویّ لولم نقل بظهوره فی أوّله کما لا یخفی.

وبالجمله: الأقوی والأولی هو ما ذکرنا من دخول المورد تحت القاعده لصدق التجاوز عرفاً بالدخول فی الهویّ والنهوض.

۲- نعم، یشکل الأمر فی النهوض بملاحظه حدیثٍ آخر لعبدالرحمن بن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال: «قلت لأبی عبداللّه علیه السلام : رجل رفع رأسه من السجود فشک قبل أن یستوی جالساً، فلم یدر أسجد أم لم یسجد؟ قال علیه السلام : یسجد.

قلت: رجلٌ نهض من سجوده فشک قبل أن یستوی قائماً فلم یدر أسجد أم لم یسجد؟ قال: یسجد»(۱).

حیث حکم علیه السلام بالرجوع مع الدخول فی الغیر وهو النهوض إلی الجلوس أو القیام، ولعلّه المذکور فی هذا الخبر کان مستند کلام المشهور حیث قد نقل الشیخ الأعظم عنهم جزمهم بعدم اجراء القاعده فیه، ولزوم الاعتناء بشکّه بالرجوع والاعاده، فلا محاله نذهب إلی التخصیص فی القاعده فی حقّ النهوض إذا کان قبل الدخول۶.

۱- الوسائل: ج۴، کتاب الصلاه، الباب ۱۵ من أبواب السجود، الحدیث ۶.

فی الجلوس أو قبل القیام لأجل هذا النصّ الصحیح، وذلک لا یوجب رفع الید عن عموم القاعده واطلاقها فی جمیع موارد المقدمات مع صدق التجاوز عرفاً.

الاحتمال الرابع: وهو دعوی العموم فی جمیع الموارد إلاّ ـ ما خرج بالنص، أو ما لا یصدق علیه التجاوز کأوّل الکلمه وآخرها، حیث أن صدق التجاوز فی مثله عرفاً مشکل کما لا یخفی.

أقول: هذا الاحتمال هو الأقوی عندنا، مع امکان بیان الفرق ما بین الهویّ إلی السجود - حیث حکم الإمام علیه السلام فی الشک فی الرکوع بعدم الاعتناء فیه - وبین النهوض للجلوس أو القیام، وهو أنّ الهویّ عباره عن توجّه المکلّف والمصلّی بعد رفع رأسه عن الرکوع بالقیام إلی حال السجود، فیصدق فی حقّه المضیّ والتجاوز عمّا کان داخلاً ـ فی تحقّق الرکوع من الانحناء إلی الرکوع والرفع عنه إلی القیام الذی قد حصل وتمّ، ثم شرع بالهویّ إلی السجده فعرض له الشک، فیصحّ القول بأنه قد تجاوز ومضی عن المحلّ المشکوک، هذا بخلاف عروض الشک فی حال رفع الرأس عن السجده، والشروع بالنهوض للجلوس أو القیام، حیث یکون الشک حینئذٍ فیما یتعلق بالسجده.

نعم، إذا جلس واستوی فی الجلوس أو فی القیام ثم شک کان مثل النهوض للرکوع فی صدق التجاوز، ولذلک تری أنّ الإمام - روحی له الفداء - قیّده بأن یکون قبل أن یستوی جالساً أو قائماً.

کما أنه کان حکم مثل النهوض لو شک فی الرکوع حال رفع رأسه قبل أن

يستوى قائماً، فلا يبعد أن لا يجرى فيه أيضاً قاعده التجاوز.

وعلى هذا التقرير ليس الفرق بينهما فرقاً فى المقدمات، بل فرقاً ماهوياً. فدعوى عموم القاعده لجميع المقدمات كالأجزاء وأجزاء الأجزاء تامّه بلا تخصيص فى عمومها، بل خروجها كان بالتخصّص، والعلم عند اللّه.

وبالجمله: دعوى التفصيل بينهما المنقول عن صاحب «المدارك» يعدّ تفصيلاً حقيقياً بالنظر إلى أصل صدق التجاوز وعدمه، لا تفصيلاً تعبّدياً بالنظر إلى الأخبار كما اعترضنا عليه فى أوّل البحث.

مع أنّ القول بالفرق بينهما من جهه أن الحكم باعاده الركوع يوجب احتمال البطلان لأجل زياده الركن، كما يحتمل نقصه لولا القاعده بخلاف السجده الواحده، إلّا أن الشك فى السجدتين فيكون مثل الركوع، بعيدٌ جداً.

ثم لا ـ فرق فى (الغير) الذى يشمل الأجزاء بين كونها من الأركان كالركوع والسجدتين وبين غيرها، لما قد عرفت من صدق عنوان التجاوز والمضىّ والدخول فى الغير فى مثل أجزاء القراءه أو فى التشهد والتسليم وغيرها، ردّاً على من زعم أنّه لابدّ فى جريان القاعده من الدخول فى الغير من لزوم كون الغير من الأركان حتّى لا يمكن تدارك المشكوك، لأنه يستلزم زياده الركن ويوجب البطلان ولو احتمالاً، هذا بخلاف غير الركن حيث إنّه قابل للتدارك دون اشكال فى تداركه، ولعلّ القائل لاحظ ما ورد فى الحديث الذى رواه على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال: «سألته عن رجل ركع وسجد ولم يدر هل كبر أو

قال شيئاً فى ركوعه وسجوده، هل يعتدّ بتلك الركعه والسجده؟ قال: إذا شك فليمض فى صلاته»(۱).

حيث أنه لو أراد الالتفات والإعاده لزم منهما زياده الركن، سواء كانت الزياده فى أصل المشكوك المتدارك مثل الرجوع لتدارك الركوع المشكوك، أو استلزم التدارك زياده الركن بعد التدارك، مثل الاتيان بالركوع بعد تدارك القراءه المشكوكه، ولذلك حكم بالمضىّ والتجاوز.

هذا، بل الأمر كذلك فى أكثر ما ذكر فى أحاديث قاعده التجاوز، فارجع تجد صدق كلامنا.

ولكن لا ـ يخلو ذلك عن نقاش، أوّلاً: بالنقض بما فى صدر حديث زراره حيث سئل الإمام عليه السلام : «عن رجل شك فى الأذان وقد دخل فى الاقامه؟ قال: يمضى، الحديث».

فإنه قد حكم بالتجاوز مع أن استيناف الأذان لا يستلزم زياده الركن.

مضافاً إلى عموم حديث محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»(۲).

فكان ينبغى للإمام عليه السلام لكونه فى مقام البيان أن يقول هذا العموم مختصٌّ بما۳.

۱- الوسائل: ج۵، الباب ۲۳ من أبواب الخلل، الحديث ۱ - ۹.

۲- الوسائل: ج۵، الباب ۲۳ من أبواب الخلل، الحديث ۳.

یوجب الرجوع والاعتناء زیاده رکنیه ولو احتمالاً، فعدم الذکر وبیان الاطلاق والعموم وترک الاستفصال دلیلٌ علی ما ادّعیناه.

وثانیاً: أنّ ظاهر حدیث علی بن جعفر علیه السلام أنّ الحکم بالمضی کان لأجل الشک، وأن ظاهر قوله: «إذا شک فلیمض فی صلاته» أن الامضاء لقاعده التجاوز وإن کان العدول إلی السجود والرکوع غیر جائز علی فرض العلم بعدم الاتیان، لاستلزامه زیاده الرکن، فتبطل الصلاه، لکن لا ینافی ذلک جریان القاعده فیه، فیحکم بما هو أثر القاعده، وهو عدم وجوب سجده السهو إنْ قلنا بوجوبها لکلّ زیادهٍ ونقیصه، أو عدم استحبابها لولم نقل بوجوبها لکلّ زیاده ونقیصه، مع أنّ مقتضی استصحاب عدم الاتیان - لولا القاعده - هو الوجوب أو الاستحباب لسجده السهو کما لا یخفی.

البحث عن خصوصیه الأجزاء التی یشترط الدخول فیها

المشهور أنّه لا فرق فی الدخول فی الغیر إذا کان هذا الغیر من الأجزاء بین کونه من المستحبات أو الواجبات، - خلافاً لسیّدنا الخوئی -، وعلیه لو شک فی القراءه بعد ما دخل فی القنوت فقد حکم السیّد فی «العروه» بالتجاوز وقرّره المحشّون، بل قال الخوئی رحمه الله لم نجد التصریح بخلافه، کما هو مختارنا وقد أشرنا إلیه فیما سبق.

ولکن خالفهم المحقق الخوئی وقال فی مصباحه:

(وللمناقشه فيه مجال واسع، لما ذكرناه سابقاً من أن جريان القاعده تتوقف على صدق المضىّ والخروج عن محلّ المشكوك فيه، والتجاوز عنه، ولا يصدق إلاّ فيما إذا اعتبر المشكوك فيه سابقاً على الغير كالقراءه بالنسبه إلى الركوع، وهذا المعنى مفقود فى المقام، إذ لم يعتبر فى القراءه ونوعها سابقاً على القنوت وإن كان المعتبر فى القنوت تأخّره عنها، فمثل القنوت بالنسبه إلى القراءه مثل التعقيب بالنسبه إلى التسليم.

توضيح ذلك: إنّ الجزئيه والاستحباب ممّا لا يجتمعان، ولا يعقل كون شىء جزءً للواجب ومستحباً، إذ الاهمال فى مقام الثبوت غير متصور:

فإمّا أن تكون الطبيعه المأمور بها مطلقه بالنسبه إلى الخصوصيات.

أو تكون مقيّده بوجود خصوصيه على نحو يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فى المأمور به، أو على نحوٍ يكون التقيد داخلاً والتقيد خارجاً، فيكون جزءٌ على الأوّل وشرطاً على الثانى.

أو تكون مقيده بعدم شىء، فيكون مانعاً، ففيها إذا لم تكن الطبيعه المأمور بها مقيده بوجود خصوصيه ولا بعدمها، يكون المكلف مخيراً فى تطبيقها فى ضمن أى خصوصيه من الخصوصيات، غايه الأمر كون الخصوصيه تارةً راجحه واُخرى مرجوحه، وثالثه بلا رجحان ولا مرجوحيه كايقاع الصلاه فى المسجد أو فى الحمام أو فى الدار، وكالصلاه مع القنوت أو بدونه.

فجميع هذه الخصوصيات غير داخله فى المأمور به، ومعنى كون القنوت

مثلاًـ جزءً مستحباً للصلاه، أنّه قد أمر به استقلالاً، غايه الأمر كون الصلاه ظرفاً لوقوعها، وأنّ وقوعها فی الصلاه موجب لكثره ثوابها، وبهذا يفترق عن الدعاء المأثور فی شهر رمضان، فإنّ الصوم وإنْ كان ظرفاً لوقوعه أيضاً إلاّ أن الدعاء المذكور عباده بنفسه، ويترتب الثواب عليه كما يترتب على الصوم، لا أنه يوجب كثره ثواب الصوم.

فتلخّص بما ذكرناه: أن اطلاق الجزء على الأمور المستحبه مسامحه فی التعبير، وليست بأجزاء حقيقه، ولا مجال لجريان قاعده التجاوز عند الشک فی جزء من المركّب بعد الدخول فی أمر مستحب، كالشک فی القراءه مع الدخول فی القنوت، وكذا الشک فی التكبير بعد الدخول فی الاستعاذه، ويعرف ممّا ذكرناه حكم جمله من الفروع التی ذكرها السيّد فی «العروه» فی الختام المتعلق بالعلم الإجمالی، فراجع)(١).

أقول: فی كلامه مواقع للنظر:

أوّلاً: بما عرفت بانّا لاـ نحتاج إلى اثبات الجزئيه لكی نجری قاعده التجاوز، بل يكفی فی اجرائها صدق الغير فی حق القنوت ولولم يكن جزءاً كما عرفت، وما التزم به رحمه الله ضروری على مسلكه حيث ذهب إلى من عدم جريان القاعده إلاّ فی الأجزاء دون المقدمات وغيرها.٠.

١- مصباح الأصول: ج٣ / ٣٠٠.

وثانیاً: لا نُسلّم فی لزوم جریان القاعده من الجعل الشرعی للجزء وغیره من المحلّ للسابق بالسابقیّه واللاحق باللاحقیّه، بل یکفی فی جریانها جعل المحل شرعاً للاحق فقط مثل القنوت بعد القراءه، هذا.

ولو سلّمنا عدم جعل الشارع للقراءه محلاً ـ قبل القنوت، مع أنه کذلک أی لها محلّ بالنسبه إلی الأمر الاستحبابی کما ذکرنا تفصیله فی التسلیم قبل التعقیب راجع.

وثالثاً: بما ذکره من انکاره الجزئیه الاستحبابیّه فی المرکّبات الشرعیه عقلاً، مع أنا نختار الشق الأوّل من الشقوق التی ذکرها، ونقول إنّ التقید والقید داخلان فی المأمور به، إلاّ أنه علی قسمین:

تاره: تکون داخلاً فی أصل تحقق الطبیعه بحیث لولاه لم تتحقق أصلاً.

واُخری: بکون داخلاً ـ فی تحقق الطبیعه مع المرتبه الکمالیه المقرّره لمثل تلک الطبیعه مع ذلک الشیء، غایه الأمر ایجاد الطبیعه بتلک الخصوصیه لیست الزامیه بل اختیاریه، فیصیر مستحبه، وذلک الشیء عند ایجاده یصیر جزءً للطبیعه العالیه فی قبال استحباب اتیان بعض الأشیاء فی الصلاه کالصلوات علی النّبی صلی الله علیه و آله الوارده استحبابها فی الرکوع والسجود، حیث أنها یستحب اتیانها فیها إلاّ أنه لیست بصوره الجزئیه بل الصلاه تکون ظرفاً لها، فلا یصحّ ما قیل أنّ اتیانها بقصد الجزئیه والورود فی الرکوع والسجود لا یخلو عن اشکال کما فی «العروه».

وکیف کان فرق بین القنوت الذی ورد فیه الأمر بصوره الجزئیه الندبیه، وبین الصلوات علی النبیّ صلی الله علیه و آله التی قد ورد الأمر بها لتحصیل ثواب أزید مرتبط

بنفس ذلک لا للصلاه، فانکار الأجزاء المستحبه فی المرکّبات الشرعیّه من العجائب الصادره عنه رحمه الله ، ولهـذا اعترف بأنه لم یجد من صَرّح بکلامه فی المورد، والعلم عند اللّه.

فرع: لو قام عن الانحناء وشک فی أنه هل وصل إلی حَدّ الرکوع الشرعی ثم قام أم لا؟ فهل یجری فیه قاعده التجاوز أم لا؟ قولان:

لصاحب «الحدائق» حیث التزم بعدم الجریان تمسکاً بالنصوص الداله علی وجوب الاتیان بالرکوع فی الشک فیه حال القیام، مثل:

۱- روایه عمران الحلبی، قال: قلت: «الرجل یشک وهو قائم فلا یدری أرکع أم لا؟ قال علیه السلام : فلیرکع»(۱).

۲- وروایه أبی بصیر، قال: «سألتُ أبا عبداللّه علیه السلام عن رجل شک وهو قائم فلا یدری أرکع أم لم یرکع؟ قال علیه السلام : «یرکع ویسجد»(۲).

القول الثانی: لسیدنا الخوئی فی مصباحه حیث التزم بجریان قاعده التجاوز فی المورد، وحمل الخبرین المذکورین علی صوره ما لم یعلم أصل الانحناء للرکوع بخلاف ما نحن فیه حیث یعلم الانحناء وشک فی إتمامه تمسکا بحدیث(۳) المفضّل بن یسار، قال: «قلت لأبی عبداللّه علیه السلام : استتم قائماً فلا أدری ۳.

۱- الوسائل: ج۴، الباب ۱۲ من أبواب الرکوع، الحدیث ۱.

۲- الوسائل: ج۴، الباب ۱۲ من أبواب الرکوع، الحدیث ۲.

۳- الوسائل: ج۴، الباب ۱۳ من أبواب الرکوع، الحدیث ۳.

رکعت أم لا؟ قال: بلی قد رکعت فامض فی صلاتک فانما ذلک من الشیطان».

وهذا الحدیث یحکم بالتجاوز فی حال استتمام القیام، فلابد أن یحمل بإحدی الصورتین:

إمّا استتمام القیام فی الرکعه اللاحقه، أی بعد السجدتین، بان کان الشک بعد اتمام الرکعه الأولی، فلا اشکال فی التجاوز هذا، وهذا المعنی هو الذی الشیخ الطوسی الخبر علیه، فلا یعارض هذین الحدیثین السابقین.

أو یحمل فی القیام بعد الانحناء لو شک فی أنه هل انحنی إلی حدّ الرکوع أم لا، فحکم بالتجاوز، وهذا هو المقبول عند السید الخوئی وعلیه فتواه.

قلنا: الحمل علیه لابد أن یرفع التعارض بینهما، بأن لا یشمل اطلاق الحدیثین لمثل هذا القیام، وإلاّ لوقع التعارض بینهما، ورفعه بذلک موقوف علی ظهور الحدیث بهذا القیام، لا القیام بالنسبه إلی الرکعه الثانیه، وإلاّ یحکم فی المورد أیضاً بالرجوع استناداً إلی الحدیثین، أو غایه الأمر وقوع التعارض بینه باطلاقه وبین الحدثین باطلاقه، والتساقط والرجوع إلی القاعده ان کانت، وإلاّ فإلی الأصل، فمقتضی الأولی هو التجاوز وعدم الرجوع، ومقتضی الثانی هو الندم الرجوع، حیث أنّ مبنی کلامنا صدق التجاوز فی مثل ذلک، فیحکم علیه، إلاّ أن اتفاق الفقهاء بصوره الاطلاق فی المسأله هو الرجوع، ولعلّه لاستظهارهم الاطلاق من الحدیثین وحملهم حدیث الفضیل علی ما ذکره الشیخ، أو علی کثیر السهو تأییداً بذیله فی قوله «فإنّما ذلک من الشیطان».

وبالجمله: فما ذكره صاحب «الحدائق» هو الأقوى، واللّه العالم.

هـذا تمام الكلام فى هذا المجلد وسيأتى فى المجلد القادم تتمه البحث عن القاعدتين. والحمد للّه أوّلاً وآخراً، وصلّى اللّه على سيدنا محمّدٍ وآله الطيّبين الطاهرين المعصومين.

***

فهرس الموضوعات

***

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ۹

المقدمة:
تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فی الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:
نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فی العلوم الإسلامية وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان إلی التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثين فی العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهی منظمة فی برامج إلكترونية وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.
وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلی أساس خطة تنوی تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:
نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين فی الحوازت العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب علی تقديم آثارهم لتنظيمها فی ملفات الكترونية

السياسات:
مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولیة العمل.

نشاطات المؤسسة:
طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية
افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com
إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...
الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها
تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms
إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس
إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين
إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ۸ أنظمة؛
JAVA.۱
ANDROID.۲
EPUB.۳
CHM.۴
PDF.۵
HTML.۶
CHM.۷
GHB.۸
إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية
ANDROID.۱
IOS.۲
WINDOWS PHONE.۳
WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ٠٣١٣۴۴٩٠١٢۵

هاتف المكتب فی طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.


مركز القائمية اصبهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩